

التداولية وتنوع مرجعيات الخطاب

حدود التواصل بين لسانيات الخطاب والثقافة

د. عبد الفتاح يوسف

جامعة المنصورة - مصر

لعل التأمل في حركية الفكر اللساني العربي نحو البحث التداولي، يدرك أن الدرس التداولي في التراث اللغوي العربي، كان متحرّكاً تحرك البحث النحوي والبلاغي، وارتبط بهما - في معظم الأحوال - ارتباطاً وثيقاً، وكان جزءاً لا يتجزأ من المنظومة الفكرية التي قطعها الممارسات النقدية العربية سواء في دراستها للغة ورصد خصائصها، أو البحث في أسباب الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم وطريقة نظمه، أو إبراز جماليات الشعر العربي الأسلوبية والبلاغية؛ ومن ثم ارتبطت التداولية بالدرس النحوي والبلاغي في التراث العربي، بدايةً من سيبويه، ومروراً بعبد القاهر الجرجاني، والسكاكي، والاسترابادي، والحطيب القزويني.. وغيرهم؛ لكن هذا التوجّه يختلف - بحكم تطور الفكر الإنساني - عن الدرس التداولي عند أوسن مثلاً، حيث يعتبر العمل التداولي عملاً فلسفياً، وإن وظيفة اللغة، ليست مجرد أداة للتعبير، أو وسيلة للتفكير - كما هو معروف قديماً - ولكن وظيفتها تتمثل عنده في التأثير على العالم، وصياغته، وصناعته، ومقاربه مقبول إدريس النداولية اللغوية بعنوان: البعد التداولي عند سيبويه⁽¹⁾، مهمة جداً في هذا السياق، حيث يحاول فيها بناء صرح للسانيات التداولية في الفكر العربي القديم انطلاقاً من الكتاب لسيبويه، الذي يحتوي على الكثير من القضايا التي تتعلق مباشرة بما بشرت به التداولية الحديثة.

وفي إطار التاصيل للدرس التداولي في الفكر العربي، أحيل القارئ إلى دراسة مهمة ورصينة لمسعود صحراوي بعنوان: التداولية عند العلماء العرب⁽²⁾ ويرى في هذه الدراسة أن التراث اللساني العربي، درس ظاهرة الأفعال الكلامية المعروفة في اللسانيات الحديثة، ضمن نظرية

(1) راجع، مقبول إدريس في دراسته المهمة بعنوان: البعد التداولي عند سيبويه، عالم الفكر، (المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت) العدد (1)، المجلد (33) يوليو/ سبتمبر (2004م) ص 245: 280

(2) راجع، مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب: دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، دار الطليعة الأدبية (بيروت - لبنان) الطبعة الأولى، يوليو (2005م).

الخبر والإنشاء، وأن المعايير التي اعتمدها اللسانيون العرب القدماء للتمييز بين الخبر والإنشاء متعددة، ومختلفة باختلاف المراحل التاريخية، وأنه كان يسود في كل مرحلة من هذه المراحل معيار خاص، مثل معيار قبول الصدق والكذب في البداية، ثم معيار مطابقة النسبة الخارجية في مرحلة ثالثة، ثم معيار إيجاد النسبة الخارجية في مرحلة ثالثة، ومعيار ألفصه عند السبكي.. وهكذا، ومن أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة أن علماء أصول الفقه كانوا من أحسن المستثمرين لظاهرة الخبر والإنشاء في إطارها التداولي، معتمدين مقولات ومبادئ سياق الحال، ووضع المتكلم، وموقعه من العملية التواصلية، وغرضه من الخطاب، وطبقوها على نصوص القرآن والسنة، بغرض دراسة المعاني الوظيفية لتلك النصوص، وهي المعاني التي تطرأ على القول وتتغير من مقام إلى آخر، وعلاقة تلك المعاني بقاتلها، وعلاقة ذلك كله بطروف القول وملابسات الخطاب. ودرسوا أيضًا ألفاظ العقود والمعاهدات، وما تقتضيه من تشريعات اجتماعية، وسياسية، والقوى الإنجازية لتلك المواضع القولية، وشروطها، وأحكامها، وكان نتيجة ذلك: أنهم استنبطوا أفعالاً كلامية جديدة ضمن بحثهم لمعاني الخبر والإنشاء: كالإدأ، والمنع، والوجوب، والتحريم، والإباحة، وكاعتمادهم مقولة القصد والغرض¹¹.

إذا، يمكننا القول: بأن الدراسات التداولية في التراث العربي، قدّمت أفكارًا مهمة فيما يخص العلاقة بين المعرفة النحوية/ اللغوية، والمعرفة البلاغية/ الجمالية، وهي علاقة مهمة في سياقها التاريخي الخاص، وأهميتها تكمن في الارتباط التداولي بين أسلوب التعبير، ومعناه، ووظيفته، وهذا يؤكد لنا أن التداولية الآن، هي تطوّر طبيعي للدراسات اللغوية القديمة، مع قارق أساس وجوهري، هو أن الطرف التاريخي الراهن، يساعد على تنوع العلوم والمعارف التي يمكن أن يفتح عليها الدرس التداولي المعاصر، مما يجعله قادرًا على النهوض بنفسه، بوصفه مجالاً لغويًا معرفيًا قابلاً للتطور، متى تطوّرت العلوم والمعارف.

إن البحث بطرائق منهجية في نماذج نوعية من الإبداع، بهدف تقديم اقتراحات معرفية خارجة عن إطار المعرفة السائدة، يتطلب إدراكًا عميقًا ووعيًا للتباعد الإيستمولوجي بالسياق المعرفي النظري، وبإجراءات البحث ونماذجه التطبيقية؛ لأن هذه الاقتراحات سوف تُثير عددًا من الإشكاليات التي تفتح بدورها الباب أمام جملة من التساؤلات حول جدوى مثل هذه الاقتراحات، وأهميتها في مجال المعرفة التداولية، وارتباطها بعملية التلقي الثقافي للمعنى؛ لأن التلقي الثقافي

يؤدي دوراً مهماً في تداولية مصطلحات معينة لها قدرتها الخاصة في انتشار معنى ما دون غيره من المعاني الأخرى، فكلمة "أدب" على سبيل المثال تتداول في الأوساط الاجتماعية العامة على أنها سلوك أخلاقي، ويختلف هذا المعنى بطبيعة الحال عن معناها الخاص المرتبط بالعملية الإبداعية؛ فعملية التلقي الثقافي للمصطلحات اللغوية ترتبط بالوعي الجمعي الذي يتفق ضمناً على معنى، قد يختلف عن المعنى الحقيقي لهذه المصطلحات.

لا بد أن يعي من يحاول طرح افتراضات جديدة في مجال اللسانيات، الأبعاد الفلسفية للعلاقات بين مجالات المعرفة المختلفة وعلم اللسانيات، وعياً يمكنه من فهم التقاطعات المعرفية بين لغة الإنسان وفكره، أو بين أساليب تعبيره وطرائق تفكيره.

البحث في الإجابة عن هذه الإشكالية، يقودنا لدراسة العلاقة بين الأفكار المتداولة في عصر ما، والظواهر اللغوية المتداولة في العصر نفسه، باعتبار أن الظواهر اللغوية المتداولة، هي طرائق تعبير عن أفكار متداولة بالضرورة، ومن هذه المنطلقات الفكرية، اخترت العنوان الرئيس لهذا الفصل، ورغبت في فهم طبيعة العلاقة بين المجالات المعرفية المختلفة ولسانيات الخطاب، دفعني لاختيار العنوان الفرعي.

أقصد بالبراجماتية التداولية، المذهب النقدي الذي يُحيل إلى اللغة؛ بهدف البحث في استعمالاتها المختلفة في الخطابات، وهي تختلف عن البراجماتية الفلسفية التي تُحيل إلى الفلسفة، ويميّز بعض المعاصرين بين الاثنين بقوله: تُحيل البراجماتية إلى تيار من تيارات الفلسفة المعاصرة، في حين تُحيل البراجماتية التداولية إلى قسم من أقسام اللغة، وإذا كانت الأولى تقول بأولوية الفعل على الفكر، فإن الثانية، تُحيل اللغة إلى الفعل، أي ليس إلى الجانب الثابت من اللغة، وهو الشكل أو التركيب، ولا إلى الجانب الدلالي، بل إلى الجزء الخاص بالاستعمال والتداول⁽¹⁾.

فالتداولية ليست علماً لغوياً محضاً، ينحصر اهتمام الباحثين فيه بالانشغال بالتركييب اللغوية، أو التركيز على الجوانب الدلالية فحسب، بل هي علم يهتم بدراسة التواصل اللغوي داخل الخطابات، والبحث في طبيعة العلاقة بين الأقوال الخطابية، والأفعال الاجتماعية؛ ومن ثمّ التعامل مع الخطاب الإبداعي بوصفه تعبيراً عن تواصل معرفي/ اجتماعي في سياق ثقافي، فهي علم يدرس الظواهر اللغوية في مجال الاستعمال؛ وعلى هذا تُعدّ التداولية مجالاً جديداً في حقل

(1) الزواوي بغودة، العلامة والرمز في الفلسفة المعاصرة، عالم الفكر، (المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت) العدد (3) المجلد (35) يناير/ مارس (2007م) ص 99.

الدراسات الإنسانية وليس في مجال اللسانيات فقط، فهي تخصص لسانی بدرس كيفية استخدام الناس للأدلة اللغوية في صلب أحاديثهم وخطاباتهم، كما نعى من جهة أخرى بكيفية تأويلهم لتلك الخطابات والأحاديث⁽¹⁾. وتحدث بهذا المنحى المعرفي تحولاً مهماً في الدرس اللساني، فالمعنى أصبح لا يُعرف من البنية اللغوية وحدها كما هو معروف قبل التداولية، بل يُعرف من خلال الانفتاح على السياقات التي تستوعب الكلمات والعبارات؛ ومن ثم، تسعى التداولية إلى طرح مشاريع معرفية متعددة في دراسة ظاهرة التواصل اللغوي، وتمثل التداولية حلقة وصل معرفية بين حقول مختلفة مثل، الفلسفة التحليلية، وعلم النفس المعرفي مثلاً في نظرية الملاءمة "Théorie de pertinence على وجه التحديد، وعلوم التواصل، واللسانيات؛ فتجيب التداولية عن أسئلة تستوعب هذه المجالات المعرفية المتنوعة داخل الخطابات، وتلقي الضوء على عدد من القضايا الفلسفية المهمة حدتها فرانسواز أرمينكو (Francoise Armingaud) في ست قضايا على النحو التالي⁽²⁾:

- 1- الذاتية، فما الذي يتغير في مفهوم الفاعل إذا، حين ننظر إليه كمتكلم، وأكثر من هذا، كمتحدث؛ حين نقاربه لا انطلاقاً من الفكر، بل انطلاقاً من التواصل.
- 2- الغيرية، ويتم الإلمام بالقضية التي تخص الآخر انطلاقاً من المخاطب. فالآخر هو الذي أنكلم معه، أو لا أنكلم معه، والذي أتموضع معه في مجتمع تواصل.
- 3- الكوجيتو الديكارتي، فـ "أفكر" هو تفكير حقيقي في كل مرة أتلُفُ فيه بذلك. فهو حقيقي من خلال ضرورة تداولية، كما أن تناقضه خاطئ دائماً تداولياً. فإذا قلت: "لا أوجد" فإن حدث التلُفُ، يناقض مضمون الملفوظ.
- 4- الاستنباط المتعالي للمقولات عند كانط، ويتعلق الأمر بتحصيل القيمة الموضوعية للأنماط الأساسية في تركيب الفكر، إذ إن الاستعمال الموضوعي تنتظمه مبادئ. من هنا تقود وجهة نظر التداولية إلى الأخذ بعين الاعتبار المظهر اللغوي المحض لهذا الاستنباط، وكذلك المظهر التداولي للوجهة التفاعلية، لما يُعد كقضايا كبرى في العالم.
- 5- يُعبّر عن هذا المظهر التفاعلي بطريقة أكثر وضوحاً في المناقشات التي تُشخص تاريخ العلوم.
- 6- يمكن للقيمة التداولية أن توضع في عمق المنطق؛ إذ يجد المنطق من هنا، مصادره الإغريقية.

(1) الجليلي دلاش، مدخل إلى اللسانيات التداولية، ترجمة/ محمد بيجاتن، ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر (1996م) ص 1.

(2) فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، ترجمة/ سعيد علوش، مركز الإنماء القومي (بيروت - لبنان) (1986م) ص 10.

تستدعي قضايا التداولية الست التي طرحها فرانسواز أرمينكو البُعد الثقافي، من حيث هو بُعد لا يمكن التغافل عنه؛ لأنه بُعد يكشف عن حقيقة المعنى الذي تُكوّن في وعي المتلقي، ويمتلك كل من المعنى المتداول ووعي المتلقي، بُعداً ثقافياً يسهم إلى حد كبير جداً في تحديد المعنى؛ لأن الاثنين - وعي المتلقي والمعنى - يخضعان لقوانين وشروط معرفية، هي ثقافية بالدرجة الأولى، وربما يكون هذا الفهم سبباً مقنعاً في وصفها لها بأن التداولية آخر مولود للدرس السيميائي⁽¹⁾.

من المعروف سلفاً، أن العناصر الثقافية داخل الخطابات تحتوي على الهيكل الاجتماعي، كالأعراف، والتقاليد، والدين، والطقوس، والإيديولوجيات... إلى جانب احتوائها على البنية الفكرية التي تؤطر فكر أبنائها، ويمكن استلزام لسانيات الخطاب لهذه العناصر باعتبار أنها ثُمائل هذه العناصر الثقافية؛ لأنها بطبيعة الحال نتاج لها وأداة التعبير الأساسية عنها، وإمكانية تغييرها وتحولها من جيل إلى جيل؛ يؤكد هذا الارتباط؛ لتوفّر سمات شفاهية (التكرار - الصيغ الجاهزة - العبارات الجاهزة...) وسمات كتابية (التقاليد الأدبية - الأنساق الخطابية...)، تجعلها أكثر ملاءمة للانتشار والتوالد، ومع تتابع الأجيال وتوالي المتغيرات الحضارية، تتغير طرائق التعبير اللساني، فتختلف لسانيات الخطاب الشعري في العصر الجاهلي، عنها في العصر العباسي، وتختلف لسانيات الخطاب في شعر التفعيلة، عنها في قصيدة النثر... ويعود هذا الاختلاف إلى التغير الذي يطرأ دوماً على ثقافة الفرد والمجتمع وطرائق تلقّيه للأنساق الثقافية، إن هذا التغير هو الذي يسمح بتداول نمط/ نسق معين دون غيره من الأنساق الأخرى. والملاحظ أن تداول نمط معين من الإبداع، يؤدي دوراً رئيساً في التعرف على البُعد الثقافي في فترة تداول هذا النسق، وتعدّ نظرية الانتخاب اللساني، أمراً لا غنى عنه لتحليل هذا النسق ودراسة أسباب انتشاره واختفائه، وأقصد بنظرية الانتخاب اللساني، انتقاء ظواهر لسانية معينة، تم تداولها بشكل مفرط في عصر ما، وتحليلها، ودراسة أسباب تداولها؛ بغية الوصول إلى فهم أكثر موضوعية للخطابات.

ويمكننا فهم عملية الانتخاب اللساني من خلال وجهتي نظر حول سؤال واحد، أو إشكالية واحدة، فإذا قمنا بتوجيه السؤال التالي لشخصين: لماذا يجعل معظم النقاد المتنبي شاعر الحرية الأول؟

ربما يقول الشخص (أ): لأن المتلقي العربي يفضل هذا النوع من الشعر، بينما يقول الشخص (ب): لأن شعره يتميز بأسلوب لغوي ساحر ومؤثر. فالطرفان - من الوجهة الثقافية - يقولان الشيء نفسه؛ لأن الأسلوب اللغوي الساحر عند الطرف (ب) يفعل فعله في المتلقي (أ)، والفرق الأساس بين الاثنين، أن (أ) ينتخب المتنبي لخاصية تميز الأشخاص، بينما الطرف (ب) ينتخب المتنبي لخاصية تميز شعرة، وهي الخاصية اللغوية. وبطبيعة الحال، فإن المتلقي لن يسمع بتداول خاصية لغوية غير متذوق لها.

وإذا عقدنا مقارنة بين نظرية الانتخاب الثقافي في علم الأنثروبولوجيا، والانتخاب اللساني في علم اللسانيات، وجدنا تماثلاً قائماً بين الاثنين، فنظرية الانتخاب الثقافي عند الأنثروبولوجيين هي نظرية عن ظواهر يمكن أن تنتشر داخل مجتمع ما، مثل الشعيرة الدينية، أو أسلوب في الفن، أو طريقة في الصيد، وتنظم النظرية في ثلاث عمليات أساسية: أولاً: أن تنشأ الظاهرة، وهذا هو ما يسمى بالتجديد والإبداع. ثانياً: يمكن أن تنتشر الظاهرة من إنسان إلى آخر، أو من جماعة من البشر إلى جماعة أخرى، وهذا ما يسمى بالتكاثر، أو النقل، أو المحاكاة، أو الانتشار.

ثالثاً: الانتخاب، ونعني بالانتخاب: أي آلية أو عامل يؤثر في مدى انتشار الظاهرة من حيث الكثرة، أو القلة، وأوضح أنواع الاختيار: هو الاختيار الواعي من جانب البشر⁽¹⁾.

ويمكننا توضيح أوجه التشابه بين ما سميناه بـ "نظرية الانتخاب اللساني" ونظرية الانتخاب الثقافي؛ فالعمليات الثلاث الأساسية (النشأة، التكاثر، الانتشار، الانتخاب) في نظرية الانتخاب الثقافي، لها ما يماثلها أو يوازيها في الانتخاب اللساني، فنشأة الظاهرة الاجتماعية/ الثقافية، بصحبها بالضرورة نشأة أسلوب لغوي معين في التعبير يعبر عنها، وانتشار ظاهرة ثقافية، يوازيه تداول أسلوب لغوي معين يسمح للظاهرة الثقافية بالانتشار ويسمح للغة معينة بالتداول، وانتخاب ظاهرة ثقافية معينة، يتضمن انتقاء أسلوب معين في التعبير عن هذه الظاهرة، وأبرهن على ذلك بأن ظاهرة الصعلكة الشعرية في الشعر العربي، هي نتاج طبيعي لظاهرة الصعلكة الثقافية، وأن ظاهرة الصعلكة الثقافية، أنتجت ظاهرة الصعلكة الشعرية بأسلوبها الخاص في التعبير المختلف عن الشعر

(1) راجع، أجنت فوج، الانتخاب الثقافي، ترجمة/ شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة (القاهرة - مصر) المشروع القومي للترجمة العدد (609) (2005 م) ص 78.

السائد والمألوف آنذاك، أضف إلى ذلك أن بنية الخطاب، وتقاليده الفنية في شعر الصعاليك تشبه إلى حد كبير حياة الصعاليك الثقافية.

وهذه النظرة ربما توسع من أفق النقد الأدبي في تعامله مع المعنى في الخطابات، بمعنى أن هم الناقد في عملية تأويل الخطابات، لا ينبغي أن يركز حول البحث في قصد مختلف وراء الخطاب، بل يجب أن يهتم بحركية المعنى وارتخالاته، كما يؤكد بول ريكور بأن تأويل الخطاب، لا يعني البحث في قصد مختلف وراء النص، وإنما يعني متابعة حركة المعنى نحو المرجع، بمعنى نحو العالم. التأويل، هو إظهار التوسّطات الجديدة التي أقامها الخطاب بين الإنسان والعالم⁽¹⁾.

فحركة المعنى نحو المرجع، مهمة جداً في عملية التأويل، ومهارة الناقد تتبلور في قدرته على البحث في العلاقة بين العلامة اللغوية ومرجعها، أو عالمها الذي تدوّل فيه، لا عن قصد المؤلف بها، لأن اللغة هي الوسيط الأساس لفهم الفكر والواقع / المجتمع، والأخيران، يرتبطان بالثقافة ارتباطاً وثيقاً، والتعبير عنهما بلغة ما؛ يؤكد ارتباط الثلاثة (اللغة / الفكر / المجتمع) بالثقافة ارتباطاً وثيقاً، وإذا كانت الفلسفة التحليلية - التي ظهرت في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين في بريطانيا - قد توقفت - في تحليلها للغة - عند ثلاثة أبعاد، هي: البعد التركيبي، والبعد الدلالي، والبعد التداولي⁽²⁾، والبعد الأخير - التداولي - يمثل نقلة مهمة في تاريخ البحث عن طرائق الحصول على المعنى في الخطابات الإبداعية؛ لأنه إذا كان البعد التركيبي يُخضع المعنى للبنى النحوية والصرفية، والبعد الدلالي، يُخضع المعنى للنظام المعجمي، فإن البعد التداولي، يأخذ في الاعتبار الإحالات السابقة، بالإضافة إلى افتتاحه على البعد المرجعي والثقافي.

والسؤال الآن: هل يختار البشر - عن وعي - الأشكال اللسانية التي تخدم حاجاتهم في التواصل؟ أم أن الثقافة هي التي تُعطي عليهم شروطها في التواصل؟.

وللإجابة عن هذا السؤال أقول: يجب الافتتاح أولاً: بأن الخصائص الإيديولوجية المميزة للإنسان الذي يعيش داخل إطار ثقافي ما، تشابه إلى حد كبير مع الخصائص المميزة للعراك الثقافي السائد آنذاك، ويخضع الإنسان بالضرورة لشروط هذا العراك الثقافي. ويجب الافتتاح ثانياً: بأن هناك طوائف ثقافية تفتقر بالأفراد مثل الزّي، والمأكولات، والمشروبات والفرد هو الذي يتحكم فيها

⁽¹⁾ تلاً عن الزواوي بخورة، العلامة والرمز في الفلسفة المعاصرة، عالم الفكر، (المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت) العدد (3) المجلد (35) يناير / مارس (2007م) ص 121.

⁽²⁾ المرجع السابق، ص 123.

يُحكم أنها من اختياره، وتخضع لشروطه ورغباته، وهناك ظواهر ثقافية تقتزن بالجماعات، أهمها اللغة. فاللغة، ظاهرة اجتماعية وليست فردية، تخضع لشروط الجماعة، واختلاف لهجات القبائل قدماً خير دليل على ذلك، وعلى هذا يبدو لي، أن الثقافة تفعل فعلها في اللغة، فيسود نمط معين من اللغة يخدم أهداف الثقافة فاللغة مادة اجتماعية، بمعنى أنها تتطور، وتنمو، وتنهض، وتراجع، وتتخلف، وتندثر؛ وفقاً للتعامل الإيجابي أو السلبي الذي تلقاه من مجتمعاتها، فمن جهة، تصبح اللغة كائناً حياً نابضاً بالحركة والتطور؛ إذا ما شرفها أهلها بالاستعمال الكامل في كل قطاعات المجتمع. ومن جهة ثانية، تفقد اللغة حياتها العادية وتتقلص حركتها، ويزداد الشعور بغربتها بين أهلها إذا هُمّش استعمالها في مجتمعاتها⁽¹⁾. ويتأثر الفرد - بطبيعة الحال - بهذا الكم الهائل من الظواهر الثقافية الجماعية، ومنها الظاهرة اللغوية؛ لأنه يربط التواصل مع الجماعة، سواء أكان فرداً عادياً أم مبدعاً؛ ولكن ليس هذا معناه أن الفرد المبدع مجرد ناقل لشروط اللغة الجماعية، وإلا لما تحدث النقاد عن ظاهرة التطور اللغوي، وإنما يمتلك الفرد المبدع القدرة على امتساخ عبارات معينة، أو صيغ، أو طرائق في التعبير خاصة، تنتظر ظروفًا تتغير فيها شروط الانتخاب اللساني؛ لتأخذ نصيبها من الانتشار التداولي، وبمكتبي القول: بأن طبيعة التنوع والتعددية في المجتمع القبلي العربي القديم - بمعنى أن كل قبيلة لها لهجتها الخاصة بها، ما لسان جيمر بلساننا ولا عربيتهم بعربيتنا - يؤكد هذه الحقيقة، إن هذه التعددية ساعدت اللسان العربي على الاحتفاظ بمخزون هائل من الإمكانات اللسانية واللغوية، ظلت كامنة في صورة صيغ لسانية، عادت إلى الظهور والتداول مع تغير شروط الانتخاب اللساني فيما بعد. ولتوضيح ذلك؛ أقف أمام حدث مهم في تاريخ البشرية، وهو ظهور الإسلام، وسيادة لغة قريش على لغة شبه الجزيرة العربية والبلاد المفتوحة فيما بعد، فمن المعروف في علم الأنثروبولوجيا، أن المجتمع النمطي والتقليدي، ينظر إلى الابتكارات الجديدة على أنها تمرد وخروج على المألوف والسائد، وهكذا، كانت نظرة المجتمع العربي الجاهلي إلى الرسول ﷺ وأتباعه، وقام هذا المجتمع بدوره الثقافي التقليدي في قهر هذه المجموعة واضطهادهم، ووظيفة هذا القهر والاضطهاد هي، الحفاظ على المنظومة الاجتماعية من الانهيار، ولكن هذا التمرد من قبل الرسول - صلى الله عليه وسلم - والصحاب، لقي قبولاً لدى فئات أخرى من الناس في المدينة المنورة التي تختلف ثقافتها بالطبع عن ثقافة مكة آنذاك، على الرغم من جميع محاولات القمع التي مارسها المجتمع

(1) عبود الزراوي، في غاطر فقدان العلاقة بين المجتمعات العربية ولغتها، ضمن كتاب: اللسان العربي وإشكالية التفكيك، مجموعة من المؤلفين، مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت - لبنان) الطبعة الأولى (2007 م) ص 42.

المتغير، وبعد سيادة النمط الإسلامي في شبه الجزيرة العربية، يمكننا الحديث عن تغير اجتماعي وثقافي قد حدث عند العرب؛ ومن ثم رصد تغيرات شكلية وجوهرية في النظام الاجتماعي (إحلال الحضارة محل البداوة)، والثقافي العربي آنذاك (إحلال التوحيد محل الوثنية، وما صاحبه من تغيرات تتطلب القضاء على بعض العادات والتقاليد، وإحلال سلوكيات تُعلى من قيمة الإنسان)، هذا التغير ارتبط بتغير لساني ولغوي، تمثل في سيادة لغة قريش بوصفها أداة التعبير المهمة عن هذا التغير. ويؤكد هذا ما قاله فيليب بلانشيه عن التداولية: إنها تلج على الدور الذي يقوم به المتخاطبون في العالم الاجتماعي، فهؤلاء المتخاطبون لا يتفاعلون فيما بينهم بواسطة اللغة فحسب، بل إنهم يقبلون ذلك التفاعل ويتعاونون معه¹. وكان للتفاعل بين المهاجرين/ مسلمي مكة، والأنصار/ أهل المدينة، أثره الواضح في نشر الإسلام، وتأسيس مجتمع عربي حضري، يختلف في تقاليده عن المجتمع البدوي الوثني، وتطلبت هذه النقلة سيادة لغة حضرية تختلف عن اللهجات البدوية.

تُعدّ الظواهر اللسانية مثل التكرار، والتقاليد الخطابية، والتقاليد البلاغية كالاستعارة، والتشبيه، والمجاز، وترسيات الثقافة في الخطابات.. نتاجاً طبيعياً لثقافة سادت في فترة ما، لذلك من المهم جداً دراسة التغير اللساني في الخطابات في إطار علاقته بالتغير الثقافي. إننا لا نستطيع وصف لسانيات خطاب معين تأسيساً على مصطلحاته وحده، دون الوضع في الاعتبار المجال الثقافي الذي سمح هذه المصطلحات بالتداول والانتشار؛ ومن ثم يتعين الاهتمام بالمسافة الثقافية/ المعرفية التي تربط بين لسانيات خطاب ما، والثقافة التي نشأ في كنفها وسمحت لأسلوبه بالتداول. ويمكننا الحديث في هذا السياق عما يمكن وصفه بـ الوراثة اللسانية التي تشكل الأساس النظري لفكرة الانتخاب اللساني، فصيح مثل "قفا نبك" - لحولة أطلال - خليلي عوجا.. المتداولة في نسب الخطاب الشعري العربي القديم، وما يناظرها في الجزء الخاص بالرحيل، والمديح، والهجاء، والرثاء، والفخر.. هي صيغ لغوية متوارثة، ثم تدوّلت في خطابات الشعراء، بوصفها وسيلة من وسائل تمرير الأفكار وتداولها، مع الوضع في الاعتبار أنها تحمل دلالات مختلفة في كل خطاب؛ لسبب رئيس، وهو أن التداولية - تداول الألفاظ - تخضع بالضرورة لتقاليد الثقافة.

(1) راجع: فيليب بلانشيه، التداولية: من أوستين إلى غوفمان، ترجمة صابر الحباشة، دار الحوار (اللافتية - موريتانيا) الطبعة الأولى (2007م)، ص 84.

انطلقت الفلسفة الوضعية المنطقية في الحكم على دلالة جملة ما من مقياس الصدق والكذب⁽¹⁾. الأمر الذي جعل المعنى في العبارات اللغوية، يوطر في منوال الصيغ الخبرية والإنشائية. وكان يحكم على صدقها وكذبها بمدى مطابقتها للواقع. ومع ظهور التداولية، نشط الاهتمام بفكرة "أفعال الكلام أو أفعال اللغة، بمعنى أن الهدف من الاستعمال اللغوي" ليس إبراز منطوق لغوي فقط، بل إنجاز حدث اجتماعي معين⁽²⁾. وكانت هذه الفكرة بمثابة النقلة النوعية في فلسفة المعنى، فتحوّلت من المعنى التقليدي للغة، أو الجملة، أو العبارة من منوال الصدق والكذب، إلى أن القصد من اللغة أو الكلام، هو تبادل المعلومات بواسطة اللغة، ويُعدّ هذا التحول إيذاناً بارتباط اللغة بنظرية أفعال الكلام، وهي "الفكرة التي نشأت منها اللسانيات التداولية ومن أهم مراجعها، بل يمكن التأريخ منها للتداولية؛ حيث ارتبطت اللغة بإنجازها الفعلي في الواقع"⁽³⁾.

إن أفكار هذه النظرية تنطلق من البحث في العلاقة بين المعنى meaning والفعل action، فمعنى الكلمة أو العبارة، يتحدد من خلال الأفعال التي تقف خلف الكلمة أو العبارة، فالكلمات الدالة على الأمر، والنهي، والاستفهام، والتعجب.. تتطلب قيام المتلقي بممارسة هذه الأفعال، فالفعل اللغوي، يصحبه فعل اجتماعي أو ثقافي. ويذهب بعض المعاصرين إلى أن مفهوم الفعل الكلامي، أصبح نواة مركزية في الكثير من الأعمال التداولية، وفحواه أن كل ملفوظ ينهض على نظام شكلي دلالي إنجازي تأثيري، وفضلاً عن ذلك، يُعد نشاطاً مادياً نحوياً يتوسل أفعالاً قولية لتحقيق أغراض إنجازية: كالطلب، والأمر، والوعد، والوعيد.. وغايات تأثيرية تخص ردود فعل المتلقي كالرفض والقبول؛ ومن ثم فهو فعل يطمح إلى أن يكون فعلاً تأثيرياً، أي يطمح إلى أن يكون ذا تأثير في المخاطب اجتماعياً أو مؤسسياً؛ ومن ثم إنجاز شيء ما⁽⁴⁾. وقسم أوسطن Austin الفعل الكلامي لثلاثة أقسام رئيسة⁽⁵⁾:

(1) أحمد التوكل، اللسانيات الوظيفية، مدخل نظري، منشورات عكاظ (الرباط - المغرب) (1989 م). ص 18.

(2) قان هابك، علم النص، مدخل متداخل الاختصاصات، ترجمة وتعليق سعيد مجيري (دار القاهرة)، القاهرة، الطبعة الأولى (2001 م). ص 18.

(3) خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية: محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم، بيت الحكمة للنشر والتوزيع (الجزائر) الطبعة الأولى (2009 م). ص 86.

(4) سمير صحراري، التداولية عند العلماء العرب، دار الطليعة (بيروت - لبنان) الطبعة الأولى (2005 م). ص 40.

(5) نقلًا عن المرجع السابق ص 40: 44.

1- فعل القول ويراد بهذا الفعل إطلاق الألفاظ في جمل مفيدة ذات بناء نحوي سليم، وذات دلالة.

2- الفعل المتضمن في القول وهو الفعل الإنجاريّ الحقيقي، إذ إنه عمل يُنجز بقول ما.

3- الفعل الناتج عن القول: وهو مجموعة الأفكار المترتبة على الفعل السابق.

ويعدد أوستن Austin أيضاً خصائص هذا الفعل في ثلاث نقاط

- 1 إنه فعل دال.

- 2 إنه فعل إنجاريّ أي يُنجز الأشياء والأفعال الاجتماعية بالكلمات

- 3 إنه فعل تأثيري أي يترك آثاراً معينة في الواقع، خصوصاً إذا كان فعلاً ناجحاً

فعندما أتوجه بسؤال معين لشخص أو تحذير، أو تنبيه، فما أقوم به (السؤال/ التحذير، التنبيه) هو الفعل القولِي، و (السؤال، التحذير، التنبيه) هو الفعل المتضمن في القول، ورد فعل التلقي (الإجابة، أو عدم الإجابة، القبول، أو الرفض) هو الفعل الناتج عن القول ويمكن في هذا السياق التمييز بين حقلين مهمين من حقول التداولية:

الحقل الأول، وهو حق نشأة التداولية، ويرتبط هذا الحقل بأفكار تشارلز مورس عن التداولية، عندما قدمها باعتبارها منهجاً في كيفية جعل أفكار واضحة، وقال إن مشكلة المعنى، مشكلة قديمة في الفلسفات التقليدية شرقاً وغرباً، ولكن التناول البراهماني لها جعل لها خاصية تاريخية مميزة، ألقت الضوء على أهمية العلاقة بين المعنى والفعل، وعلى سبيل المثال يمكن فهم طبيعة المعنى بالرجوع إلى الفعل فقط⁽¹⁾.

وعرفها تشارلز مورس⁽²⁾ بأنها: علم يهتم بدراسة العلاقة بين العلامات، وبين مستعملها أو مفسريها متكلم، سامع، قارئ، كاتب- وتحديد ما يترتب على هذه العلامات، حينما شرح أبعاد السيميائية الثلاث:

علاقة العلامات بالموضوعات المعبر عنها (البُعد الدلالي)
علاقة العلامات بالناطقين بها، والمتلقي، وبالمظاهر النمطية والاجتماعية المرافقة لاستعمال العلامات وتوظيفها (البُعد التداولي).

راجع: تشارلز مورس، رواد الفلسفة الأمريكية، ترجمة إبراهيم مصطفى إبراهيم، مؤسسة شباب الجامعة (الأسكندرية - مصر 1996 م) ص 29

مفلاً عن حبيفة توحادي، في اللسانيات التداولية، ص 67، 69

علاقة العلامات فيما بينها (البعد التركيبي)

أما الحقل الثاني، وهو موضوع التداولية ووظيفتها، فإنه مرتبط بلسانيات القرن العشرين، حينما ساوت بين لسانيات اللغة ولسانيات الكلام. حيث تتفق على أن التداولية في عمومها تهتم بجميع شروط الخطاب، وتعتمد أسلوباً في فهمه وإدراكه، بدراسة كيفية استخدام اللغة، وبين لأشكال اللسانية التي لا يتحدد معناها إلا بالاستعمال. وشرح سياق الحال والمقام الذي يؤدي به المتكلمون خطاباتهم، فاهتمامها ينصب أساساً على المتكلم. انطلاقاً من سياق للموظات التي يؤديها، إلى حاسب تحليل الأفعال الكلامية، ووظائف المنطوقات اللغوية، وسماتها في عمبيت الاتصال. ولذلك سماها بعضهم لسانيات الاستعمال للعوي. وموضوعها توظيف المعنى العوي في الاستعمال الفعلي. ويشمل مصطلح التداولية من هذه الناحية

مجموع البحوث المظنية واللسانية التي قُدمت في دراسة استعمال اللغة ومطابقة التعبيرات الرمزية للسياق الوصفي الفعلي. والعلاقات بين المتخاطبين

دراسة استعمال اللغة في الخطاب، ولآثار التي تثبت ذلك.

دراسة لغة بوصفها ظاهرة تواصلية اجتماعية خطابية حجاجية

بعد هذا العرض الموجز عن التداولية، يتضح لك دور البعد الثقافي في الدرس لتداولي. وأهميته في انتشار معنى واختفاء آخر، والثقافة ليست هي المجال الأكثر عمقاً بالنسبة لمجتمع ما فحسب، بل إنها تمثل أيضاً للمجال الأكثر رصداً وفاعلية، ومن ثم تعد الثقافة سمة أساسية لصيرورت المجتمع المعقدة والمتداخلة. ونحن نستطن بواسطتها الأوامر، والضوابط، ونسوي، والمعاني من العذرت لعموية المتداولة على لسان الجماعة، ويؤدي التواصل دوراً مهماً في توحيد العلاقة بين لسانيات وثقافة. لا يتميز به هذا المصطلح. التوصل - من غشاء معجمي وثقافي، حيث يستوعب هذا المصطلح مفردات ومصطلحات مهمة بالنسبة لموضوع الدراسة أهمها الإيلاج، والإخبار، والتعاور، والتخاطب والتواصل.

كما يعرف بعض المعاصرين به تداول أدلة بين ذات مرسله وذات مستقبله، حيث تنطلق دراسة من الذات الأولى نحو لذات لأخرى، وتقتضي لعملية جواباً ضمناً أو صريحاً عما نحدث عنه الأشياء والكائنات أو عبارة أشمل موضوعات العالم. ويتطلب نجاح هذه العملية شترارك المرسل والمرسل إليه في السنن، حتى يتم للإنسان والاستنسان على الوجه الأكمل كما أريد له مجتمع العوي. ويمكن تلخيص هذا التعريف بطريقة رياضية كالتالي من (أ) إلى (ب)، ترسل

أخ) نفي تحدث عن (د)، وتخصص لقوانين (هـ)، وتستقر من (أ) إلى (ب) عبر (و) حيث إن (أ) -
من (ب) المرسل إليه، و(ج) الرسالة، و(د) المرجع، و(هـ) السن، و(و) - القاء
ويمكن استبدال المتن في النص المقتبس أعلاه بالثقافة، لأن عملية التواصل تخضع
شروط الثقافة وأساقها، حتى يتم تداول المعاني، وتداول المفردات، وتداول العبارات، كما تخضع
عملية تداول بعضها لتقاليد الثقافة، وتجاهل عنصر الثقافة في عملية التواصل أو التداول يعد أمراً
غير مقبول على الإطلاق في هذا السياق، لأننا إذا اعتبرنا التواصل مرحلة لسانية مهمة بالنسبة للحياة
الإنسانية الاجتماعية، فإن التداول يعد مرحلة مهمة بالنسبة للإنسان في التعرف على الأشياء، وهم
المرر بكون، كما يعد التداول مرحلة مهمة تلي مرحلة التواصل بالنسبة للإنسان، فتداول فكرة ما
أو فكرة في أي مجتمع، لا تتم إلا بعد وجود تواصل بين أفراد هذا المجتمع، وانصافهم على فهم
معنى هذه الفكرة أو العبارة. ولتوضيح ما أطرحه، أسوق قصة الرجل الذي أتى أحد ملوك حبيبر،
بوحده حارثاً للصيد، وكان الرجل في أعلى قمة الجبل، فقال له الملك ثبّ (أي اجلس) فففر
الرجل من أعلى الجبل، فمات، وحين استعرب الملك من تصرف الرجل، شرحوا له أن الوثب في
غير مهلة الحبيرية يعني الفهم وهذا يعني أن تداول كلمة ثبّ في ثقافة الحبيريين، يختلف فعلها
عن تداولها في ثقافة قبائل الأخرى، وهذا يؤكد أن نظرية أفعال اللغة تختلف من ثقافة إلى ثقافة
أخرى. فتداول معنى المرتبط بفعل اللغة، فكلمة ثبّ كعلامة لسانية يختلف الفعل المترتب على
استخدامها من قبيلة حبيبر إلى قبائل الأخرى، وهذا يعود بطبيعة الحال لعملية تداول هذه العلامة
في مجتمع ما أو ثقافة ما. ولهذا يجب الانتباه إلى أهمية التعد الثقافي في الدرس التدولي، فالطرف
الثاني يؤدي دوراً مهماً في إدماع السلوك اللغوي داخل نظرية الفعل، مما يؤدي إلى تداول أفكار
توسط سموات معينة في فترة تاريخية معينة أيضاً، فمصطلح القومية العربية الذي شاع استعماله على
نفسه شعوب عربية في النصف الأخير من القرن الماضي، لعب الطرف الثقافي الاشتراكي دوراً
مهماً في بدونه. لارتباطه بثقافة الاشتراكية التي تعظم من دور الدول في حماية الأفراد ومسؤوليتها
تحميهم لا سيما بضقت الشعبية، وهذه الثقافة الاشتراكية، جعلت من الشعائر الوثائقية مدخلاً
مسيطرته أو هيمنة على الذات العربية المتعطشة للاستقلال وإثبات الذات بعد إغلاء الاستعمار،
من خلال تداول مصطلحها الخاصة التي سمح لها الطرف الثقافي بالانتشار، ثم تراجعت حدة هذا

من الجهم يرى حركة الناس ولطافة الحصر. فأقام ستة أشهر على ذلك، والأدب
يدومون على محالته ومحاضرتهم، ثم استدعاه الخليفة بعد مدة ليشره. وأنشده

عبون المها بين الرصافة والجسر جلين الهوى من حيث أدري ولا أدري

فقال المثل كل لقد حشيت عليه أن يذوب رقة ولطافة

حذر كلمات. عبارات لها قدرتها الخاصة في التعبير عن قصايا ذي أهمية بالنسبة
للمجتمع، وتتوقف درجة تداول الجمل والعبارات على قيمة صدق القضية أو الإشكالية
بالنسبة للمجتمع، وشروط الصدق للكلمة أو العبارة، فالصيغ الشفافية المعروفة في الشعر
العربي القديم، حليلي عوجا - أمن أم أوفى - حومانة الدراج إلخ تُعبّر عن قضايا
وشكاليات شخصية واجتماعية في المجتمع القبلي، أو جندتها عادات وتقاليد خاصة بهذا
المجتمع، وهي قضية لها قيمتها النفسية الخاصة بالنسبة للرجل والمرأة على السواء، لا سيما
إذا ما وضعنا في الحسبان حالة الحرمان العاطفي التي تفرضها تلك التقاليد، وحيرة الشاعر
وتردده بين الفكاك منها، والتقيّد بها، ومن ثم فإنها قضية مهمة وجديرة باستخدام جمل أو
عبارات خاصة في التعبير عنها، فتداول القضايا والإشكاليات يصحبه تداول جمل وعبارات،
ونكرر هذه الجمل وتلك العبارات يكسبها خاصية الندول

لتمثيل الخطابي للثقافة، فمن المعروف أن الرموز الثقافية لا تنفصل عن الخطابات، لأنها
أي لرموز الثقافة - تستتبع قواعد، وتقاليد، ومعتقدات يحجب صياغتها لغويًا حتى يتم
تدوّلها من ناحية، والمحافظة عليها من ناحية أخرى، فالموروث الثقافي - إذا - (القوانين
سلوك - الممارسات - العادات) هو مجموعة من الأفكار والطقوس والشعائر والممارسات
يتم تدوّلها بواسطة اللغة، وتستجيب اللغة في هذه الحالة لشروط هذا الموروث وضروراته،
لأنه من سلطة وهيمنة على الإنسان الذي ينطق باللغة، لأن اللغة لا تحقق وجودها الفعلي
إلا إذا كان العالم حاضرًا فيها وعليه، فالقول بأن اللغة هي في الأصل إنسانية، يعني في
الوقت نفسه أن وجود الإنسان في العالم هو وجود لغوي أساسي، وسوف يتعين علينا أن
نبحث في العلاقة بين اللغة والعالم من أجل أن نحرر أنفسنا ملائمة لحقيقة أن الخبرة التأويلية

نوعية من حيث ضيعة. وقد كنت لخطوات متخذة نوعياً لفكر الإنسان، وفكر الإنسان
تخذ ثقافة، دون تدوّل رموز في صيغة مصطلحات وعبارة معينة، مرنه من سنده
ثقافي، لأن هذه الرموز تحقق فيها المجتمعات حياتها الواقعية. ومن ثمّ تكتسب مصداقيتها
لدى المتلقي، بما يؤدي إلى تداولها.

المرجعيات الثقافية وأثرها في الهيمنة على المعاني المتداولة:

أسمى في هذا السياق، إلى إعدادة لنظر في فهم تدوّل معاني بعضها عن بعض نقص
والإشكاليات التي طرحها نص لقرآني حول علاقة الذكر بالأنثى، وتأويلها في اللاوعي
ثقافي. تأويلاً يخدم طرف على حساب طرف آخر، ما أدى إلى تدوّل معاني معينة حول هذه
نقصية. تدوّل بعيدة كل بُعد عن منطق النص القرآني، واكتفي بتدوّل قضية القوامة وطريقة
تدوّلها في اللاوعي الثقافي، محاولاً الإفادة من طروحات النقد الثقافي وعلم اللسانيات، لإثارة بعض
تساؤلات حول نسب تدوّل هذه المعاني، ورسالتها بصيغ نوعية سقّية، ترتبط في وعي المتلقي
بهذه المعاني، لأن تدوّل جميع النقصية، يحتاج إلى دراسات جدية في إطار مشروع قومي إسلامي.
يهدف إلى تغيير اللاوعي الثقافي الإسلامي في تعامله مع النصوص القرآنية، في إطار منهج علمي،
وبس في إطار تأويلي جمعي يجمع لرؤية بدولوجية جمعية هي رؤية الثقافة التي صيغت قديماً دون
وعي عميق. بدكتني بطرح الإشكالية ونهضة على الأفكار المطروحة من خلال منطق حجاجي
عقلي يهدف إلى مساهمة مرجعية ثقافية، وأثرها في طبع لعقل واللسان سمات معرفية ولغوية
معينة. جعلت عبر قدر على تمييز بين ما هو ثقافي شرعي، وما هو سماعي، في فهمه للنصوص
لقرآنية.

مدينة، إذ كان النوعي الأسطوري، قد هيمن على الوعي التاريخي في أوروبا، وكان هذه
هيمنة منذ في حدة لثري ولاخطاط العكري لأوروبا في قرون الوسطى. فيمكنني القول بأن

١١٠
١١١
١١٢
١١٣
١١٤
١١٥
١١٦
١١٧
١١٨
١١٩
١٢٠
١٢١
١٢٢
١٢٣
١٢٤
١٢٥
١٢٦
١٢٧
١٢٨
١٢٩
١٣٠
١٣١
١٣٢
١٣٣
١٣٤
١٣٥
١٣٦
١٣٧
١٣٨
١٣٩
١٤٠
١٤١
١٤٢
١٤٣
١٤٤
١٤٥
١٤٦
١٤٧
١٤٨
١٤٩
١٥٠
١٥١
١٥٢
١٥٣
١٥٤
١٥٥
١٥٦
١٥٧
١٥٨
١٥٩
١٦٠
١٦١
١٦٢
١٦٣
١٦٤
١٦٥
١٦٦
١٦٧
١٦٨
١٦٩
١٧٠
١٧١
١٧٢
١٧٣
١٧٤
١٧٥
١٧٦
١٧٧
١٧٨
١٧٩
١٨٠
١٨١
١٨٢
١٨٣
١٨٤
١٨٥
١٨٦
١٨٧
١٨٨
١٨٩
١٩٠
١٩١
١٩٢
١٩٣
١٩٤
١٩٥
١٩٦
١٩٧
١٩٨
١٩٩
٢٠٠
٢٠١
٢٠٢
٢٠٣
٢٠٤
٢٠٥
٢٠٦
٢٠٧
٢٠٨
٢٠٩
٢١٠
٢١١
٢١٢
٢١٣
٢١٤
٢١٥
٢١٦
٢١٧
٢١٨
٢١٩
٢٢٠
٢٢١
٢٢٢
٢٢٣
٢٢٤
٢٢٥
٢٢٦
٢٢٧
٢٢٨
٢٢٩
٢٣٠
٢٣١
٢٣٢
٢٣٣
٢٣٤
٢٣٥
٢٣٦
٢٣٧
٢٣٨
٢٣٩
٢٤٠
٢٤١
٢٤٢
٢٤٣
٢٤٤
٢٤٥
٢٤٦
٢٤٧
٢٤٨
٢٤٩
٢٥٠
٢٥١
٢٥٢
٢٥٣
٢٥٤
٢٥٥
٢٥٦
٢٥٧
٢٥٨
٢٥٩
٢٦٠
٢٦١
٢٦٢
٢٦٣
٢٦٤
٢٦٥
٢٦٦
٢٦٧
٢٦٨
٢٦٩
٢٧٠
٢٧١
٢٧٢
٢٧٣
٢٧٤
٢٧٥
٢٧٦
٢٧٧
٢٧٨
٢٧٩
٢٨٠
٢٨١
٢٨٢
٢٨٣
٢٨٤
٢٨٥
٢٨٦
٢٨٧
٢٨٨
٢٨٩
٢٩٠
٢٩١
٢٩٢
٢٩٣
٢٩٤
٢٩٥
٢٩٦
٢٩٧
٢٩٨
٢٩٩
٣٠٠
٣٠١
٣٠٢
٣٠٣
٣٠٤
٣٠٥
٣٠٦
٣٠٧
٣٠٨
٣٠٩
٣١٠
٣١١
٣١٢
٣١٣
٣١٤
٣١٥
٣١٦
٣١٧
٣١٨
٣١٩
٣٢٠
٣٢١
٣٢٢
٣٢٣
٣٢٤
٣٢٥
٣٢٦
٣٢٧
٣٢٨
٣٢٩
٣٣٠
٣٣١
٣٣٢
٣٣٣
٣٣٤
٣٣٥
٣٣٦
٣٣٧
٣٣٨
٣٣٩
٣٤٠
٣٤١
٣٤٢
٣٤٣
٣٤٤
٣٤٥
٣٤٦
٣٤٧
٣٤٨
٣٤٩
٣٥٠
٣٥١
٣٥٢
٣٥٣
٣٥٤
٣٥٥
٣٥٦
٣٥٧
٣٥٨
٣٥٩
٣٦٠
٣٦١
٣٦٢
٣٦٣
٣٦٤
٣٦٥
٣٦٦
٣٦٧
٣٦٨
٣٦٩
٣٧٠
٣٧١
٣٧٢
٣٧٣
٣٧٤
٣٧٥
٣٧٦
٣٧٧
٣٧٨
٣٧٩
٣٨٠
٣٨١
٣٨٢
٣٨٣
٣٨٤
٣٨٥
٣٨٦
٣٨٧
٣٨٨
٣٨٩
٣٩٠
٣٩١
٣٩٢
٣٩٣
٣٩٤
٣٩٥
٣٩٦
٣٩٧
٣٩٨
٣٩٩
٤٠٠
٤٠١
٤٠٢
٤٠٣
٤٠٤
٤٠٥
٤٠٦
٤٠٧
٤٠٨
٤٠٩
٤١٠
٤١١
٤١٢
٤١٣
٤١٤
٤١٥
٤١٦
٤١٧
٤١٨
٤١٩
٤٢٠
٤٢١
٤٢٢
٤٢٣
٤٢٤
٤٢٥
٤٢٦
٤٢٧
٤٢٨
٤٢٩
٤٣٠
٤٣١
٤٣٢
٤٣٣
٤٣٤
٤٣٥
٤٣٦
٤٣٧
٤٣٨
٤٣٩
٤٤٠
٤٤١
٤٤٢
٤٤٣
٤٤٤
٤٤٥
٤٤٦
٤٤٧
٤٤٨
٤٤٩
٤٥٠
٤٥١
٤٥٢
٤٥٣
٤٥٤
٤٥٥
٤٥٦
٤٥٧
٤٥٨
٤٥٩
٤٦٠
٤٦١
٤٦٢
٤٦٣
٤٦٤
٤٦٥
٤٦٦
٤٦٧
٤٦٨
٤٦٩
٤٧٠
٤٧١
٤٧٢
٤٧٣
٤٧٤
٤٧٥
٤٧٦
٤٧٧
٤٧٨
٤٧٩
٤٨٠
٤٨١
٤٨٢
٤٨٣
٤٨٤
٤٨٥
٤٨٦
٤٨٧
٤٨٨
٤٨٩
٤٩٠
٤٩١
٤٩٢
٤٩٣
٤٩٤
٤٩٥
٤٩٦
٤٩٧
٤٩٨
٤٩٩
٥٠٠
٥٠١
٥٠٢
٥٠٣
٥٠٤
٥٠٥
٥٠٦
٥٠٧
٥٠٨
٥٠٩
٥١٠
٥١١
٥١٢
٥١٣
٥١٤
٥١٥
٥١٦
٥١٧
٥١٨
٥١٩
٥٢٠
٥٢١
٥٢٢
٥٢٣
٥٢٤
٥٢٥
٥٢٦
٥٢٧
٥٢٨
٥٢٩
٥٣٠
٥٣١
٥٣٢
٥٣٣
٥٣٤
٥٣٥
٥٣٦
٥٣٧
٥٣٨
٥٣٩
٥٤٠
٥٤١
٥٤٢
٥٤٣
٥٤٤
٥٤٥
٥٤٦
٥٤٧
٥٤٨
٥٤٩
٥٥٠
٥٥١
٥٥٢
٥٥٣
٥٥٤
٥٥٥
٥٥٦
٥٥٧
٥٥٨
٥٥٩
٥٦٠
٥٦١
٥٦٢
٥٦٣
٥٦٤
٥٦٥
٥٦٦
٥٦٧
٥٦٨
٥٦٩
٥٧٠
٥٧١
٥٧٢
٥٧٣
٥٧٤
٥٧٥
٥٧٦
٥٧٧
٥٧٨
٥٧٩
٥٨٠
٥٨١
٥٨٢
٥٨٣
٥٨٤
٥٨٥
٥٨٦
٥٨٧
٥٨٨
٥٨٩
٥٩٠
٥٩١
٥٩٢
٥٩٣
٥٩٤
٥٩٥
٥٩٦
٥٩٧
٥٩٨
٥٩٩
٦٠٠
٦٠١
٦٠٢
٦٠٣
٦٠٤
٦٠٥
٦٠٦
٦٠٧
٦٠٨
٦٠٩
٦١٠
٦١١
٦١٢
٦١٣
٦١٤
٦١٥
٦١٦
٦١٧
٦١٨
٦١٩
٦٢٠
٦٢١
٦٢٢
٦٢٣
٦٢٤
٦٢٥
٦٢٦
٦٢٧
٦٢٨
٦٢٩
٦٣٠
٦٣١
٦٣٢
٦٣٣
٦٣٤
٦٣٥
٦٣٦
٦٣٧
٦٣٨
٦٣٩
٦٤٠
٦٤١
٦٤٢
٦٤٣
٦٤٤
٦٤٥
٦٤٦
٦٤٧
٦٤٨
٦٤٩
٦٥٠
٦٥١
٦٥٢
٦٥٣
٦٥٤
٦٥٥
٦٥٦
٦٥٧
٦٥٨
٦٥٩
٦٦٠
٦٦١
٦٦٢
٦٦٣
٦٦٤
٦٦٥
٦٦٦
٦٦٧
٦٦٨
٦٦٩
٦٧٠
٦٧١
٦٧٢
٦٧٣
٦٧٤
٦٧٥
٦٧٦
٦٧٧
٦٧٨
٦٧٩
٦٨٠
٦٨١
٦٨٢
٦٨٣
٦٨٤
٦٨٥
٦٨٦
٦٨٧
٦٨٨
٦٨٩
٦٩٠
٦٩١
٦٩٢
٦٩٣
٦٩٤
٦٩٥
٦٩٦
٦٩٧
٦٩٨
٦٩٩
٧٠٠
٧٠١
٧٠٢
٧٠٣
٧٠٤
٧٠٥
٧٠٦
٧٠٧
٧٠٨
٧٠٩
٧١٠
٧١١
٧١٢
٧١٣
٧١٤
٧١٥
٧١٦
٧١٧
٧١٨
٧١٩
٧٢٠
٧٢١
٧٢٢
٧٢٣
٧٢٤
٧٢٥
٧٢٦
٧٢٧
٧٢٨
٧٢٩
٧٣٠
٧٣١
٧٣٢
٧٣٣
٧٣٤
٧٣٥
٧٣٦
٧٣٧
٧٣٨
٧٣٩
٧٤٠
٧٤١
٧٤٢
٧٤٣
٧٤٤
٧٤٥
٧٤٦
٧٤٧
٧٤٨
٧٤٩
٧٥٠
٧٥١
٧٥٢
٧٥٣
٧٥٤
٧٥٥
٧٥٦
٧٥٧
٧٥٨
٧٥٩
٧٦٠
٧٦١
٧٦٢
٧٦٣
٧٦٤
٧٦٥
٧٦٦
٧٦٧
٧٦٨
٧٦٩
٧٧٠
٧٧١
٧٧٢
٧٧٣
٧٧٤
٧٧٥
٧٧٦
٧٧٧
٧٧٨
٧٧٩
٧٨٠
٧٨١
٧٨٢
٧٨٣
٧٨٤
٧٨٥
٧٨٦
٧٨٧
٧٨٨
٧٨٩
٧٩٠
٧٩١
٧٩٢
٧٩٣
٧٩٤
٧٩٥
٧٩٦
٧٩٧
٧٩٨
٧٩٩
٨٠٠
٨٠١
٨٠٢
٨٠٣
٨٠٤
٨٠٥
٨٠٦
٨٠٧
٨٠٨
٨٠٩
٨١٠
٨١١
٨١٢
٨١٣
٨١٤
٨١٥
٨١٦
٨١٧
٨١٨
٨١٩
٨٢٠
٨٢١
٨٢٢
٨٢٣
٨٢٤
٨٢٥
٨٢٦
٨٢٧
٨٢٨
٨٢٩
٨٣٠
٨٣١
٨٣٢
٨٣٣
٨٣٤
٨٣٥
٨٣٦
٨٣٧
٨٣٨
٨٣٩
٨٤٠
٨٤١
٨٤٢
٨٤٣
٨٤٤
٨٤٥
٨٤٦
٨٤٧
٨٤٨
٨٤٩
٨٥٠
٨٥١
٨٥٢
٨٥٣
٨٥٤
٨٥٥
٨٥٦
٨٥٧
٨٥٨
٨٥٩
٨٦٠
٨٦١
٨٦٢
٨٦٣
٨٦٤
٨٦٥
٨٦٦
٨٦٧
٨٦٨
٨٦٩
٨٧٠
٨٧١
٨٧٢
٨٧٣
٨٧٤
٨٧٥
٨٧٦
٨٧٧
٨٧٨
٨٧٩
٨٨٠
٨٨١
٨٨٢
٨٨٣
٨٨٤
٨٨٥
٨٨٦
٨٨٧
٨٨٨
٨٨٩
٨٩٠
٨٩١
٨٩٢
٨٩٣
٨٩٤
٨٩٥
٨٩٦
٨٩٧
٨٩٨
٨٩٩
٩٠٠
٩٠١
٩٠٢
٩٠٣
٩٠٤
٩٠٥
٩٠٦
٩٠٧
٩٠٨
٩٠٩
٩١٠
٩١١
٩١٢
٩١٣
٩١٤
٩١٥
٩١٦
٩١٧
٩١٨
٩١٩
٩٢٠
٩٢١
٩٢٢
٩٢٣
٩٢٤
٩٢٥
٩٢٦
٩٢٧
٩٢٨
٩٢٩
٩٣٠
٩٣١
٩٣٢
٩٣٣
٩٣٤
٩٣٥
٩٣٦
٩٣٧
٩٣٨
٩٣٩
٩٤٠
٩٤١
٩٤٢
٩٤٣
٩٤٤
٩٤٥
٩٤٦
٩٤٧
٩٤٨
٩٤٩
٩٥٠
٩٥١
٩٥٢
٩٥٣
٩٥٤
٩٥٥
٩٥٦
٩٥٧
٩٥٨
٩٥٩
٩٦٠
٩٦١
٩٦٢
٩٦٣
٩٦٤
٩٦٥
٩٦٦
٩٦٧
٩٦٨
٩٦٩
٩٧٠
٩٧١
٩٧٢
٩٧٣
٩٧٤
٩٧٥
٩٧٦
٩٧٧
٩٧٨
٩٧٩
٩٨٠
٩٨١
٩٨٢
٩٨٣
٩٨٤
٩٨٥
٩٨٦
٩٨٧
٩٨٨
٩٨٩
٩٩٠
٩٩١
٩٩٢
٩٩٣
٩٩٤
٩٩٥
٩٩٦
٩٩٧
٩٩٨
٩٩٩
١٠٠٠

القرآني، تمامًا كما كان الانفعال الجمالي - حيث تكون الأخلاقيات والبلاغيات دافعًا للإقناع - في قراءة النصوص الأدبية، وبالتالي تصبح المرجعية الثقافية معيارًا للمعنى في النص القرآني، وهنا مكنم الخطورة على العقل في فهم النص القرآني، أو تأويله.

وفي هذه الممارسات يوهم العقل نفسه بأنه استطاع ضبط المعاني في النص القرآني ضمن إطار العقيدة التي تأخذ بيد صاحبها في الدار الآخرة، وتحقق له مبدأ العدل في الحياة الدنيا، دون أن يكون واعيًا بأنه يُخطط، ويفسّر، ويؤوّل، ويشرح، في إطار ثقافي متداول ومعروف، لا يأخذ بيد المتلقين في الدار الآخرة، ولا يحقق لهم مبدأ العدل والمساواة في الدنيا، بل يزيد عليهم الحياة تعقيدًا وصعوبة، ويُسهّم في تكريس ممارسات الظلم والتمييز العنصري.

إن التفكير دون وعي بالمنطق الثقافي، لا يسمح للعقل باكتشاف طرائق تأويلية جديدة للنصوص القرآنية؛ لأن اللاوعي الثقافي يخاف على الذات أو المصير من التغيير، مما يُسهّم في ظهور فوبيا ثقافية ضدّ أي فكر مُخالف لما هو متداول وسائد ومألوف، وأدى المخيال الثقافي الجمعي دورًا كبيرًا في تفسير كثير من القضايا المطروحة في النصوص القرآنية وتأويلها، وقبل أن أتناول هذه القضايا، أحاول فهم هذا المخيال الجمعي وخطورته على العقل من خلال تحديد محمد أركون له⁽¹⁾:

- 1- إنه ملكة استحضار صور لشيء ما كنا قد رأيناه سابقًا.
- 2- إنه ملكة خلق الصور لأشياء غير واقعية أو لم تُر أبدًا في السابق، أو ملكة تركيب صور معروفة سابقًا؛ ولكن بطريقة جديدة.
- 3- إنه الملكة التي تمكّننا من بلورة المفاهيم والتصورات والنظريات الجديدة، وإيجاد تجارب عملية في كل المناسبات.
- 4- إنه عبارة عن العقائد الخاطئة التي تتصورها النفس وتجسّدها في المخيال خارج كل رقابة أو سيطرة للعقل.

بداية، يجب على من يحاول فهم قضية أو إشكالية في النص القرآني، أن يعي أن النص القرآني، يقدّم الدليل النهائي في كل المسائل والإشكاليات والقضايا، وأن معظم هذه القضايا، ذكرت في الكتب السماوية السابقة، وأنها وصلت إلى طورها النهائي في القرآن الكريم، وعلى

(1) محمد أركون، ضمن كتاب الفلسفة الحديثة، نصوص مختارة، ترجمة محمد سيلا وعبد السلام بنعبد العالي، إفريقيا الشرق (الدار البيضاء وبيروت) الطبعة الأولى 2001 م. ص 145.

العقل الإنساني أن يكون أكثر وعيًا ونضجًا، إذا ما تعلّق الأمر بالنص القرآني؛ لكي يوضّح إرادة الله تعالى ومقصده الحقيقي بكل دقة، ومن ثمّ يجب أن تكون قراءة القرآن قراءة شموليّة، تُفيد من جميع المعارف البشرية والإلهية، لا أن تكون قراءة إسقاطية، يُسقط فيها القارئ أو المُفسّر أو الشارح، أو المؤوّل مشاكله الثقافيّة والإيديولوجيّة على النص القرآني، فتداول معاني ملتبسة غير صحيحة عن القضايا التي يطرحها النص القرآني، ومن الملاحظ أن العمليّات التفسيرية، أو التأويلية، أو حتى الفهم - على الرغم من اختلاف وسائل وطرائق كل عملية من هذه العمليّات الثلاث - لا تؤدي وظيفتها بمعزل عن جملة من الخلفيات الثقافيّة المرتبطة بالقضية في الوعي العربي قديمًا أو حديثًا، فالإشكالية المراد تفسيرها، أو تأويلها، أو فهمها، تفسّر في إطار مرجعي معين، وتأوّل في إطار ذاتي مرجعي معيّن، وتُفهم في سياق معرفي معيّن أيضًا، وتداول معنى معيّن عن إشكالية معينة، يرتبط بمرجعيتها وأهميّة هذه المرجعيّة بالنسبة للمخيال الجمعي. فلكي أفهم - من هذا المنطلق - عبارة "الرجال قوامون على النساء" كما وردت في النص القرآني فهمًا صحيحًا يوضح المقصد الإلهي، وليس المعنى المتداول، لا بدّ أن أعي جملة من المعارف، يمكن صياغتها على النحو التالي:

1- إن هناك اختلافًا فسيولوجيًا بين الرجل والمرأة، وهذا الاختلاف استغلّه الرجل لصالحه - إيديولوجيًا - لمجرد أن الله عز وجل قد حباه بالقوة وجعل المرأة في حمايته، فعمل على تكوين صورة نمذجة للمرأة في المخيال الجمعي، جعلها تأتي في المرتبة الثانية بعده، وتداولت هذه الصورة على مر العصور، حتى استسلمت المرأة لها، وشكّلت جرحًا غائرًا في أعماقها، جعلها تنظر لنفسها كنظرة الرجل لها.

2- الصورة المتعالية للرجل عن نفسه، جعلته يُعلّق كل أسباب فشله في الحياة على الطرف الآخر وهو المرأة، والبرهان على ذلك ما يتردد في الوعي الجمعي من أن حواء سبب في خطيئة آدم بإغوائه بالأكل من الشجرة التي نهاها عنه خالقه عز وجل؛ ومن ثمّ ربطوا بين المرأة والشيطان في قرن دلالي مشترك.

3- تأويل بعض الأحاديث المنسوبة إلى الرسول - صلى الله عليه وسلم - تأويلًا يخدم الرجل، مها على سبيل المثال "نقصان عقل المرأة جعلها تعيش خارج إطار العقل والمعرفة، فنظرت إلى نفسها ككتلة م العواطف المكبوتة، والجسد الفتنة، ومن ثمّ حبست نفسها في سجن الإغراء والإغواء، دون الوعي بأن هذا التوجّه في التفكير يحصر قيمة المرأة في جمال الجسد، ودور الرجل في الشهوة.

- 4- إنني كإنسان متأخر - تاريخياً - يجب أن تكون لديّ شبكة من المعارف متأسّسة على الافتراضات المسبقة المتداولة، والمسيطرّة على المخيال الجمعي؛ لأتمكّن من الانسجام مع الفكر الجمعي، حتى لا أعمش وأطرّد وأعيش خارج العالم.
- 5- إن معارفنا ومعتقداتنا وآمالنا كمتأخرين لا تعمل بالطريقة التي يجب أن تعمل بها، بل تعمل على حلقة المعارف السابقة التي تمكّننا من الانسجام مع الوعي الجمعي ولا أقصد بهذا نسف المعارف السابقة؛ ولكن أقصد مراجعتها في سياق معرفي مختلف، لأن شروط المعرفة تختلف من عصر لآخر؛ ومن ثمّ تتطوّر المعارف.

ما أهدف إليه في هذا السياق، هو مساءلة المعارف المتداولة عن بعض القضايا والإشكاليّات التي طرحها نصّ لقرآنيّ، لأن تداول معاني معينة عن قضايا وإشكاليّات مهمة، يعطيها القدسيّة، ويضفيها منزلة للصّحّة المقدّسة في المخيال الجمعي، ومساءلة هذه المعاني المتداولة، يُسهم بلا شكّ في نصّح الفهم لقضايا جوهرية في حياة الإنسان، فالنظرة إلى الرجل بوصفه شهوة، والمرأة بوصفها عورة أو حسداً، هي النظرة التي حددها الإنسان لنفسه - لأنه أوّل النصّ القرآنيّ تأويلاً عنصرياً يخدم أطماعه في الحياة، وهي نظرة بعيدة نمدّاً عن قيمة الإنسان كمخلوق عد الله تعالى والتي تجسّدت في سحود الملائكة لأدم، فهل تسجد للملائكة لمحبوب تتملّل قيمته في الحياة كمحمد وكشهوة¹ سؤال إشكاليّ يجب أن يطرحه الإنسان على نفسه إذ ما أريد أن يغيّر من صورته المتداولة عن الرجل والمرأة، ويُعيد تداولها في سياق معرفيّ حديد يعتمد على الفهم الصّحيح للدين كمراجع أساسي، بدلاً من تناويل الذي يحمط بين ثقافة وتدين في قرون دلاليّ مشترك، والعرق كبير بينهما. لأن الثقافة هي شاح بشري، أما تدين فهو فوبون مسمويّ أمرله الله هدّية الإنسان، فالمعنى المتداول عن هذه الإشكاليّة على النحو السابق، يجلط بين تدين والثقافة العربيّة من ناحية، والتدين وثقافة أورب في لقرون أوّسطل من ناحية أخرى. لأننا لو تأملنا الآية الكرّمة بعيداً عن هذه المرجعة الثقافية، و اعتماداً مباشرة على حركة العقل والمعرفة اللسانيّة - التي غفل عنها المفسرون - لوجدنا أن كلمة قوم هي صيغة مبالغة من الفعل قام وحذره اللغوي في لسان العرب (قوم) القيام بقبض الخموس، قد يقوم قوماً وقياماً وقومة وقامة. ولقومة المرأة الوحيدة ويدل على كثرة الحركة. وفي لسان العرب ورد معناه انحطاط والإصلاح - ومنه قوله تعالى الرجال

قَوْمُونَ عَلَى النِّسَاءِ، وقوله تعالى: إِلَّا مَا دَمَّتْ عَلَيْهِ قَائِمًا، أي ملازمًا محاطًا^(١) أما الذي ورد في كتب التفسير عن القوامة، أنها تعني الأفضلية، أي أفضلية الرجل على المرأة، وهذا تفسير نفى بخصم لمعى في النص القرآني لضرورات ثقافية، وليس لمنطق اللغة الذي يستقيم مع فلسفة النص قرآني في التعامل مع الإشكاليات المتعلقة بعلاقة الذكر بالأنثى في الثقافة العربية، وهي علاقة معقدة وشائكة، تتأسس على تمييز عصري واضح في الثقافة القبلية، وحاول النص القرآني حل هذه الإشكالية، من خلال المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات، وإن كان هناك اختلافات، فهي اختلافات فسيولوجية، تتعلق بطبيعة الذكر وطبيعة الأنثى، وكما ذهب لذكر ميرت، وذهب الأنثى أيضًا بمميزات، إلا أن تداول هذه المعنى حول هذه العلاقة بين المفسرين، وجمهور المتلقين، ظل يدور في فلك التمييز العنصري للثقافة القبلية، ففي تفسير قوله تعالى

﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ نِعْمَهُمْ عَلَىٰ بَعْضِ مَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۖ وَالصَّابِرَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۚ وَاللَّاتِي خِفَافُونَ نُشُورُهُنَّ فِعْظُهُنَّ وَفُحْرُهُنَّ فِي الْمَصَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ ۚ إِنِ اطَّعْتَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ

عَلِيمًا كَبِيرًا ۝﴾ يقول ابن كثير ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ أي الرجل قيم على المرأة أي هو رئيسها وكبيرها والحاكم عليها ومؤدبها إذا عوجت ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ نِعْمَهُمْ عَلَى بَعْضِ﴾ أي بما فضل الله نِعْمَهُمْ على بعض (أي لأن لرجال أفضل من النساء، والرجل خير من المرأة) وهذا كانت النبوة مختصة بالرجال وكذلك الملك الأعظم، لقوله ﴿لَن يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَنَّهُمْ امْرَأَةٌ رَّوَاهُ الْحَارِثِيُّ مِنْ حَدِيثِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرَةَ، عَنْ أَبِيهِ وَكَذَا مَنْصِبُ الْقَضَاءِ وَغَيْرَ ذَلِكَ﴾ ﴿وَمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ أي من المهور والنقعات والكلف التي أوجها الله عليهم هن في كتابه ومنه نبيه ﷺ، فالرجل أفضل من المرأة في نفسه، وله الفضل عليها والإفضال، فناسب أن يكون قيمًا عليها^(٢)

(١) داجم، لسان العرب، لابن منظور مادة (قوم) .

النساء آية ٣٤

ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار مصر للطباعة (د) المطب. الأول من ١٩٩١

ويقول الطبري ﴿الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾. الرجال أهل قيام على سائهم، و
تأديهم، ولأخذ على أيديهم فيجب عليهم به ولا يفسهم ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ نَعَضَهُمْ عَلَى
نَعَضِهِمْ﴾، يعني بما فضل الله به الرجال على أزواجهم من سوقهم اليهن مهورهن، وإعاقهم
عليهن أموالهم، وكمايتهم إياهن مؤبهن. وذلك تفصيل الله تبارك وتعالى إياهم عليهن، ولذلك
صاروا قواماً عليهن، بأذي الأمر عليهن فيما جعل الله إليهم من أمورهن¹
يجب الاقتناع بأن فعل القول في القرآن الكريم، يهدف إلى وجود تطابق بين معنى اللفظ،
وما يقصده الله سبحانه وتعالى، وما يفهمه السامع. وترجمة هذه الأقوال إلى أفعال؛ حتى تُضبط
السلوكيات والأخلاقيات، وتتحول الأقوال الرنانة إلى أفعال إنجازية بشرية، والمتأمل في التفسيرين
السابقين، يدرك حجم الفجوة المعرفية التي تفصل بين اللفظ، وما يقصده الله تعالى؛ ومن ثم يمكن
اعتبار هذين التفسيرين إسقاطيين، لأن التفسيرين ركنا إلى المعنى الحرفي، الثقافي المباشر، وهذه
المنوى من التفسير هو أبسط المستويات في عملية تلقي المعنى، لأن صاحبة يفسر اللغة ذات المعنى
المحدد سلفاً، فاستعد المفسران عن المعنى المقصود في الآية، نتيجة اعتمادهم على السياق الثقافي في
شرح معنى القوامة، بدلاً من اعتمادهم على السياق اللغوي الخاص، والسياق الديني الذي يهدف
إلى تصحيح صورة المرأة وإزالتها من ركنها كطرف شريك للرجل في الحياة الدنيا، فاعتمد المفسران
على المعنى الثقافي المتداول عن المرأة، لتأكيد الصورة المتداولة عنها في الثقافة، بدلاً من تصحيح هذه
الصورة السلبية عن طريق فهم الموضوعي لآيات القرآن الكريم، هذه النظرة تبدو ضرورية في هذا
السياق ليس من أجل تغيير ثقافة الحاضر وفقاً للمتغيرات العالمية، بل من أجل الوصول في المدى
الطويل إلى تصحيح رؤيتنا للشريك على أساس ديني موضوعي، وهو ما يمكن أن يؤدي إلى
تعبيرات اجتماعية على المدى الطويل. على اعتبار أن الفكر العربي الإسلامي المعاصر، لا يملك
رؤية واضحة نالسة للعالم، لأن رؤيته للعالم تشكلت من خلال نظرة أحادية متغلقة، اعتمد فيها
على تبعيته للسلف، دون وعي بأنهم أسسوا لأفكارهم. وتصوراتهم عن الحياة، في ظرف تاريخي
معين، يختلف بالضرورة عن الطرف الراهن، وهذا ما يشكل حاجباً من جوانب الأزمة في علاقتنا
بأنفسنا وبالعالم.

الطبري، تفسير الطبري، تحقيق عبد الله عبد المحسن التركي، دار عالم الكتب (الرياض) المملكة العربية السعودية ط 1
(1424 هـ - 2003 م) الجزء السادس، ص 687

حديثة من التفكير، تسعى إلى مساءلة المعارف المألوفة من خلال وضعها في مقارنة مع المعروف الأخرى، الأمر الذي يجعل الناقد وعياً بمرتكبة المعنى، المختلفة في الخطابات نحو معرف متنوعة إنني اتلمس في هذا السياق استراتيجيات معرفية في تحليل الخطابات الشعرية، نجلبه إلى

مستوى معرفي متعال، بالاعتماد على منظومة معرفية أكثر امتداداً على العلوم الإنسانية موارية، بم اضافته من نظريات وشروح واكتشافات ووسائل في لكشف عن المعنى وأسا في همد الصد، لا أنكر إنجازات البنيوية، والأسلوبية، والتفكيكية في قراءة النصوص وتحليلها في لعكر العربي مؤخر. ولكن هذه الإنجازات بحاجة دائماً إلى المراجعة والإضافة، وإلا توقف لفكر

أود إضافة ملاحظة أخيرة، وهي أنه في مجال الدرس لأدبي والقدي، يعيش في مرحلة تاريخية (العولمة) تفتح مجال المقارنة بين أنظمة تقليدية، سيطرت على لعكر أمد طويلة في تعامله مع انصوص الأدبية، وأنظمة مغايرة تخضع جميع هذه الممارسات لبحث لعيم في كيمية تشكل هذه لمراسات، بهدف الكشف عن البنيات التحتية والمقتعة بقناعات إيديولوجية، والتي تأسست عليها الحقائق الظاهرة.

بقي أن أشير إلى أن الإجراء المنهجي المقترح، سوف يقدم لنا طرماً مختلفاً في مهم المستويات المعرفية التي يتشكل المعنى من خلالها داخل الخطاب، لأن خطاب كم هو مشكل أو مركب لعوياً، فهو كذلك مركب ومؤسس معرفياً، وللثقافة الجماعية دور مهم في هذا التأسيس، ومن هذ، المنطلق يمكن القول بأن كل وحدة خطابية من وحدات الخطاب الشعري، منية بنظام لعوي يتأسس على سلسلة من الأفكار والمعارف على النحو التالي

- 1- الذاكرة الجماعية التي تؤثر المعنى الحياتي بأطرها الثقافية الخاصة.
- 2- ينظر الشاعر إلى هذه المعاني بوصفها معرفة. ومن ثم يعمد في خطاب إلى الإفادة من هذه المعارف، بإضافتها في سياق جديد يعطي لخطابه قيمة معرفية.
- 3- يأتي المتلقي كمستقبل لهذه المعاني ومؤلاً إياها في إطار وعيه بهذه العملية

بقي أن أشير إلى أهمية الحضر الأنثروبولوجي في الكشف عن البنية المعرفية التي تتحكم في لخطاب الشعري، لأن البنية المعرفية، يتولد عنها بالضرورة بنية سيميائية تؤكد هذه البنية المعرفية، وتشير إليها داخل الخطابات من خلال إشارات لغوية، وتؤدي البنية السيميائية هنا دوراً محورياً في فهم العلاقة بين المعنى في الخطاب والمعنى في الثقافة. ويمكن تسمية هذه العملية باللعب السيميائي

داخل الخطبة، لأن العلامة في هذا السياق تمثل هاتين العنيتين على مصداق الساقط الثقافي في السياق الخطابي.

تقاطعات الثقافة الخطابية

يذهب بعض المعاصرين إلى أن الخطابات الإبداعية سطوية ذلك، وأما على هذه المصداق، ولا لا أن يسوغ أن يقرأها هذه الجمعية، ويطبق عليها ذلك، هذه الموقلة أهمية الحدث المؤسس للخطابات الإبداعية، والبحث في العلاقة التي تقدمها الخطابات مع أحداث الثقافة الجمعية في الدائرة الجمعية، بعد ذلك في التقدم نحو فهم أكثر موصوفه للجمعية، كما أن، صياغة لأنه من محاذ الثقافة العام إلى محاذ الخطابية الخاص، يساهم ذلك في فهم أطوار تطوراته، وألم يميها، محالات وسدالة التي لا تنتهي، وهذا يعني أن الحدث الثقافي المؤسس يمتد تناوله (حياة) ده ما داخل الخطابات عبر استحداثات حدثاته، تُدخل عليه بعض التعديلات من خلال السياق الخطابي الجديد، فإفعال المعنى من مظهره ثقافيه إلى مظهره نصية، هو ما نسميه بظاهرة الترسيب Sedimentation وهذه الظاهرة تعني باختصار ما يترسب في النص من ثقافات وأفكار تراثية، عن طريق الحدال المستمر مع الخطابات الأخرى، ليست الواقعة في محاذ التناسل محسب، بل تشمل أيضاً الخطابات الواقعة في محاذ الثقافة والجدل هما ليس حدثاً من أصل الإحلال والإراحة محسب، بل إن فاعلية الحدال تزداد ما إلى ما قبل لحظات تخلق أجنة النص الأولى، فالنص الأدبي ليس دائماً مستقلة، وإنما هو سلسلة من العلاقات المتداخلة مع النصوص الأخرى، وسقف الوعي ومحمه يستجيبان إلى التراث^(١) وعندما يموت المؤلف، يتحول التراث إلى نص من متداخلة، ويتم الاحتمال بمولد قارئ جديد^(٢).

وتعتمد هذه الظاهرة اعتماداً أساسياً على فكرة السياق، ويؤكد بعض المعاصرين أهمية فكرة السياق في هذه المقام فيقول إنها واحدة من الأفكار الأساسية في عملية تلقي أي نص، والاستجابة لنظامه الإشاري المعقد، فدون وضع النص في سياق، يصبح من المستحيل علينا أن نفهمه فهماً صحيحاً، ودون فكرة السياق نفسها، يتمتر عليها الحديث عن النص العائث أو

(١) Jacques Derrida, of Grammatology, Translated by Spivak (Baltimore: Johns Hopkins Univ. press, 1976) P 102.

(٢) Vincent B Leitch, Deconstructive Criticism P.59

(٣) Ibid P 103

تجدر أو بدرجة أو غير ذلك من الأفكار. لأن هذه العملية تكسب معناه المحدث - كالتص
ير من سياق بني نصر فيه وتتضمن معه. فمعناه بدرجة مثلاً لأنه عدل بلا صير
محد لا يسهل محسب في تحديد صيغه هذه بدرجة وسورة تيه. وبكيفية بقوله 'محد' يدور مع
صيغة ملامح نصر جديد. وفي تحديد علاقته بعدم بني نصر فيه

وهذا مجموعة من الروايات النقدية ساهمت في سورة حصرت شعر عربي
ونخبها. وشأنها فيما تفرحه هذه نروى من أفكار. يدرك أبعاد علاقات بني نصر بين هذه
حصرت ومرجعيتها نقدية ولعربية. وهذه الروايات النقدية تفتت إلى حصرت شعري في
شكل علامات لسانية لتعدل بها لشعره مواقفهم من خيبة واحدتها من حوهم. وبسبب
سرس برهن عند ملاحظة هذه نروى أو رصدها، بل سوف يمتد إلى تحييدها. وتحديد قوامها.
لأن سياق المعنى الجديدة من المعنى التراثية، يتم عن طريق آلية معقدة تؤدي فيه ثقافة
ومبوء دور كبير في تحديد المعنى الجديد ومعرفة دلالاته وهذه لممارسة بسفينة إلى حد كبير. لأن
سبع بحث دلتاً عن القواعد التي تسمح بأن يكون لأي تغير يصيب الخطابات الأخرى. انبره
نوضح على حطاب آخر، ما يجعله يشع موضوعاً جديداً. ويجرح إلى لوجود استنتاجية جديدة
نفسح لحال لغات ومفاهيم جديدة، والتشكيكية الخطابية، لا تؤدي إذاً، دوراً سلبياً بوقف الرمن
ويجده لغات أو مئات السنين، بل تحدد انتظاماً خاصاً بتطورات ومالية، إنها تطرح مداً تفصل
أحدث خطبية بمجموعة أخرى من الأحداث والتقلبات والتطورات^{١٢}.

هذه العملية تشبه إلى حد كبير عملية الولادة عند الإنسان، فالمعنى الجديد يشبه إلى حد
كبير الحين الذي يحمل حصنص الأبوين التراثية، وكما يكون الأب أداة التعريف بالنسبة للمولود
جديد كذلك يمثل المعنى التراثي أداة التعريف للمعنى الجديد، فمعنى يكتسب المعنى الجديد دلالاته،
ويكتسب المعنى لتقديم قيمته من خلال هذه العلاقة الخاصة، ويكون الخطاب بمثابة الأم التي تحتضن
حبها، الذي يحمل الخصائص التراثية للأب والأم معاً، وكما تشير عملية الخاص إلى ميلاد طفل
جديد، كذلك تشير عملية الإبداع إلى ميلاد معنى جديد، هذا المعنى يشير إلى أن تحولاً ما قد طرأ

١٢ سري حطط. نصوص ورشادات لعمل الأدبي، ألفانجيلة البلاغة مقارنه (مئة سوية تصدر من قسم الأدب بالبحري

لنقل بالجامعة الأمريكية بالقاهرة) العدد الرابع (1984 م) ص 11
ميشيل فوكو، حقريات المعرفة، ترجمة سالم بسوس، المركز الثقافي العربي (لدار البيضاء وبروك) لعامه الثانية
(1987 م) ص 69.

على المعنى القديم. لأن العبارات أصبحت تخضع لقواعد جديدة داخل السياق الجديد، وهذا لا يعني أن سائر المعاني والمفاهيم التراثية قد اختفت، ولكنها تحولت ونسّلت كي تلائم السياق الجديد، ويكون الشاعر شاهداً على تشكيلاتها المتغيرة إن أفق الحاضر في حالة تشكّل مستمرة، لأننا نحتر أحكامها، لمسقة باستمرار. والحاج، المهم من عملية الاختبار هذه يتجسّد في مواجهة المستمرة للعاصي، وفي فهم التراث، الذي سحدر منه فليست هناك آفاق منفصلة للحاضر في ذات أكثرى هناك من آفاق تاريخية يجب اكتشافها، والفهم هو دائماً انصهار تلك الآفاق التي يقرص أنها موحدة بدانها، ونحن متألفون مع قوة هذا النوع من الانصهار من الآفاق، المبكرة على نحو رئيس إن عملية الانصهار هذه تكون، في تراث ما، عملية مطردة باستمرار، فيتحد القديم والحديد دائماً في شيء ذي قيمة حيّة، من دون أن يُمنح أحدهما الصدارة من الآخر صراحة¹

بمعنى عينا إذا، فهم الوطنية الأساسية للثقافة، حتى نفهم ندور الظاهرة الثقافية إزاء مشكل الخطأ ونظامه الإشاري المعقد، فالثقافة تحاط على ديمومتها وصيرورتها من خلال معناه داخل الخطأ، فتنتقل إلى الخطأ في صيغ وأشكال متعددة، ليتم تداولها بشكل ما، سواء أكان المدع على وعي بهذه الحيل أم على غير وعي بها، والمعنى المؤسس في الثقافة هو فعل معرفي في جوهره، والذاكرة الجمعية لا تصبح واقعاً معرفياً، إلا عندما تصبح قادرة على إنشاء الأساق الثقافية التي تنصم المعرفة، ومن ثم تنشأ هيمنة المعنى السفلي وسيطرته على عقل الفرد بعملية تداول لسانية داخل الخطأ، وعندما تحتل الأساق الثقافية بالخطأ، فإن العموض يسيطر عليها، ليتعاطم دور النقد في لتفكيك، والتحليل، والتأويل، واستبطان رؤى فكرية تُسهم في تقديم الفكر وارتقائه.

وأهم الروافد الثقافية التي ساهمت في بلورة الخطاب الشعري العربي وتشكيله ما يلي.

أ- الدين:

يؤكد شالرز بيرس أن البيت، والحدث، ولسية، والحركة، والصرخة، والصمت كل شيء يمكن أن يكون علامة، أو أن يصبح علامة، بشرط أن يُحيل إلى شيء آخر ولكن هذا ليس ممكناً إلا إذا كان من الممكن أن تنشأ علاقة ما بين ما هو حاضر (العلامة) وما هو غائب (مرجعها) وتُعَد

1- حاد م. حقه ودهج الخطوط الأساسية التأويلية لثقافة، ص 41

هذه العلاقة علاقة تشابه بشكل أساس، وذلك لأنه يجب أن تمتلك العلامة ومرجعها لنحتمل ثبتاً مشتركاً^١

إن استدعاء الرافد الديني المتعالي في الخطاب الشعري العربي، يشير إلى تعدد تداولي خاص هذه الخطب، إذ لهذا الرافد من أثر في نفس المتلقي العربي على مر التاريخ، واشترك هذه الخصائص مع هذا الرافد في المعنى، يُعطي هذه الخطابات بالضرورة معنى متعاليًا أيضًا، وقارئ هذه الخطابات كما نقدر وأنعم النظر في قراءتها، امتلك انطباعًا متعاليًا عن هذه الخطابات، وربما يكون هذا هو الأساس الذي يسعى إليه المبدع في هذا السياق، فتعمد الفرزدق إقامة لتماثل بين شخصية حيحاح بن يوسف الثقفي في خطابه الشعري اللاحق، وشخصية يام بن نوح عليه السلام في نرجع، فقرآني للتداول، يؤكد إصرار الفرزدق على تداول شخصية حيحاج مقترنة بشخصية يام بن نوح، وبفرض التصبحة من والده، وبتفسي المعنى الذي تداولت فيه شخصية يام، وهذا الربط بين شخصيتين داخل الخطاب الشعري، عمل ذو نظام تداولي، يفوي القارئ لارتباطه بالمرجع ذي دلالة المتعالية، مما يجعلنا نفهم المعنى المعرفي القائم في تمكثات التداول العلاماتي واستراتيجياته بقول الفرزدق^(٢):

عَجِيتُ إِلَى الْحَجَّادِ أَيُّ إِمَارَةٍ	أَرَادَ لَأَنْ يَزِدَّاهَا أَوْ ذَرَاهِمَ
وَكَانَ عَلَى مَا بَيْنَ عَمَّانَ وَأَقْفَا	إِلَى الصَّيْنِ قَدْ لَفَّوْا لَهُ بِالْخَزَائِمِ
فَلَمَّا عَتَا الْحَجَّادُ جِئْتُ طُعْمِي بِهِ	غَنِيَّ قَالَ: إِنِّي مُرْتَقٍ فِي السَّلَالِمِ
فَكَانَ كَمَا قَالَ ابْنُ نُوحٍ سَارْتَقِي	إِلَى جَبَلٍ مِنْ خَشْيَةِ الْمَاءِ عَاصِمِ
رَمَى اللَّهُ فِي جُلْمَانِهِ مِثْلَ مَا رَمَى	عَنِ الْقِبْلَةِ الْبَيْضَاءِ ذَاتِ الْحَارِمِ
جُنُوداً تُسْرِقُ الْقَيْلَ حَتَّى أَغَادَهَا	قَبَاءَ وَكَانُوا مُطَرِّخِي الطَّرَاحِمِ

^١ - د. محمد يوسف، جميع كتاب العلاماتية وعدم النص، مجموعة من المؤلفين، ترجمة مدير عناية، مركز الثقافي العربي (الدار البيضاء وبيروت) الطبعة الأولى (2004 م) ص 4

^٢ أبو حنيفة، نقائض جرير والفرزدق، نقائض جرير والفرزدق، طبع في مطبعة لبنان، المحروسة - هولند، مطبعة بيروت (1907 م)، القصيدة التي تحمل رقم (51) ص 348

إن قصة سيدنا نوح عليه السلام، وقصة أصحاب الغيل، قد شكلنا فكر لفرزدق حين قرأ هذه الأبيات، لذا نلاحظ اتفاقاً بين الأبيات الكريمة التي يقول فيها لمولي عز وجل ﴿وَقَارِ أَنْزِلُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ نَجْرُهَا وَمُزْنُهَا﴾ إن نبي لَعُفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٠﴾ وهي تَجْرَى بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْخَالِ وَيَنَادِي نُوحٌ ابْنَهُ، وَكَانَ فِي مَقِيلٍ يَبْنِيْ أَرْكَبَ مَعَا وَلَا تَكُ مَعَ الْكَافِرِينَ ﴿١١﴾ قَالَ سَفَاوِي إِلَى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ ﴿١٢﴾

وقول الشاعر في الأبيات السابقة:

فكان كما قال ابن لُوح سَارْتَقِي إلى جَبَلٍ مِنْ خَشْيَةِ الْمَاءِ عَاصِمٍ

إن قراءة الفرزدق الفاعلة للتراث، تستند في أهميتها علي الفعل القرائي الإبداعي عبر فترات زمنية متعاقبة، والذي يعتمد علي الكشف والفحص وإقامة علاقة إيجابية مع التراث، والمعني في أبيات الفرزدق يكتسب قيمته الفنية الملائمة من حلال تدخله النشاط والفاعل مع المعني في الأبيات القرآنية، لأن المعني - هنا - يمثل العنصر الطاعني في طبيعة هذه العلاقة، ويتقلص دور المعرفة كلفظ عند حد الإشارة ابن نوح سَارْتَقِي - جبل - الماء - عاصم أمام ما تشير إليه من معانٍ، فالمرردق مشغول بمتاج المعني من حلال نثني بعض المروض في محاولة لإعطائها قيمتها ليصبح أكثر وعياً بمعرفة طبيعة هذه لعلاقة وفهم أليانها

كما نلاحظ اتفاقاً بين قول لمولي عز وجل ﴿وَأَنْتَ تَرَكَيْتَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْغِيلِ ﴿١٠﴾ أَلَمْ تَخْلَقْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ ﴿١١﴾ وَأَرْسَلْ عَلَيْهِمْ طَيْرًا تُنَادِيهِمْ ﴿١٢﴾ تَزِيمِهِمْ بِحِجَارٍ مِنْ يَسْجَلٍ ﴿١٣﴾ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ ﴿١٤﴾﴾

1 سورة هود، الأبيات 40 / 43

2 سورة الغيل، الأبيات 1 / 5.

عن القبة لينضاء ذات المعبرم
هباءً وكانوا مطرغيمي لظرحم

رمي الله في جلعانه مثل ما رمي
جنوداً تسوقُ الفيلَ حتى أعادها

نلاحظ ها - تطابقاً بين شخصية الحجاج بن يوسف وشخصية يام بن مبداء بن عبيد
سلام وحجها الماسوي. الحجاج بطمعه وطعنه وعصيانه ونظلماته، ويام بالإعرص عن صاعه أبي
ونكره. فكانت نهاية كل منهما، فربطُ الشاعر بين الشخصية، شخصية الحجاج مدصورة
أدك، وشخصية يام التراثية المتخيلة، يشير إلى قراءة الشاعر الواعية للتراث، وترسب ثقافة تراثه
في دمه. ويكشف عن مهارة الشاعر في كيفية استدعاء هذه الترسبات وتوظيفها، للتعبير عن موقف
حديد كما نلاحظ تطابقاً - ثانياً - بين عشيرة الحجاج بن يوسف، وبين أبرهة الحشمي
وعشيرته، حين أرادوا هدم بيت الله الحرام. فكانت النهاية المأسوية لهم جميعاً فالمعني في أبيات
يوضح حرص الفرزدق على إقامة علاقة بين شخصيات تراثية معقدة لها بُعد ثقافي في وعي المتلقي
أدك، وبين شخصيات حاضرة مركبة، لتأكيد مصداقية الحدث التاريخي أو الثقافي، وما آل إليه،
وانشبه على خطورة الوضع الجديد، وما سيؤول إليه لاحقاً

والعلاقة بين هذه الشخصيات لا تأخذ بُعداً واحداً، بل تبدو متعددة الأبعاد الجوهرية
والهستورية الشككية، ويتم بلوغ المعنى صحيحاً للقارئ عن طريق معرفته أبعاد العلاقة بين
الشخصيات التراثية وبُعدها الثقافي، والشخصيات الراهنة المعاصرة وبُعدها العلاماتي، لأن المعني
ها يرتبط بما وراء اللغة، أو فيما يتعلق بشفراتها ورموزها، وعلي هذا، فإن المتلقي سيكون فاعلاً
إيجابياً لحظة بلوغه المعنى، ويصبح عنصراً فاعلاً في العملية الإبداعية
إن طرئ تعبير الشاعر عن الأفكار، تحمل علامات لغوية داخل الخطاب، وتُحيل هذه
العلامات إلى ثقافات ومعارف شتى، ينبغي للمتلقي أو المؤول الوعي بها، لأن عدم الوعي بها،
تُحيلها إلى ركاب لغوي صامت، والشاعر حين يضعها في إطارها الخطابية الجديد، فإن الخطاب
الشعري يكسبها شعريتها، والخطاب السردى يكسبها سرديتها، وقابليتها للتداول فمنحها صفتها
الشعرية والسردية، وتحريده أي فكرة من صياغتها الشعرية، يُعَدّ تدميراً لها بوصفها شعراً فالعلامات
للعوية في الأبيات السابقة، تُحيل إلى أفكار متداولة في النص القرآني، وتداولها في الخطاب
الشعري، أصمى عليها صفات دينية ذي مصداقية لدى المتلقي، وانتقالها من السياق الديني في

لقد نكس إلى سياق لاجتماعي الشعري. مسحها الحق في عدم تجريدنا لنعده سبي في لبايق الشعري. وأصمى عليها لبايق الشعري معنى الشعرية، فاكتمست أبعاداً شعرية حميه ومعرفة في سياق السياق المحموم بين دتين. نحاول إحداه إثبات نفسها على حساب الأخرى. هـد بالإضافة إلى نعددها لديني المعروف في النص القرآني، ومن ثم يمكن القول بأن هذا التراكم معرفي الذي يكمن خلف هذه العلامات، هو الذي أعطاهها قيمتها الخاصة في الخطاب الشعري. ووعبي الشاعر بالخلفية المعرفية التي تكمن خلف العلامات، هو الذي سوغ له إعادة استخدامها وتداولها. دخل الخطاب الشعري الخاص مع الوضع في الاعتبار أنه بوسع أي شاعر أحر الاعتماد على مس الموروث الثقافي دون أن يكون موقفاً على مستوى العبارة، أي على مستوى الصبغة الشعرية. فالموضوعات الثقافية لا تمنح بالضرورة قيمة فنية عند جميع من يقولون شعراً وعلى هذا لا يمكن الاستغناء عن دراسة البنية الأسلوبية واللسانية وعلاقتها بنظام الخطاب. في تحديد القيمة الشعرية لأي قصيدة من القصائد.

إن فكرة التداولية الثقافية إذاً، تبحث عن المبدأ المتحرك في الأفكار داخل الخطب. كما تبحث عن الاختلافات الشكلية والجوهرية في هذه الأفكار نتيجة تداولها وانتقالها من مجال إلى مجال. والبحث التداولي الثقافي للعلامة يمر بمرحلتين:

1. مرحلة استقطاب العلامة داخل الخطاب.
2. فلسفة طرح العلامة للتداول بعد تمثيلها معرفياً من قبل المبدع.

يقول الفرزدق في موضع آخر يهجو جريراً⁽¹⁾:

وَلَقَدْ ضَلَلْتُ أَبَاكَ تَطْلُبُ دَارِمًا	كَضَلَالٍ مُلْتَمِسٍ طَرِيقَ وَبَارٍ
لَا يَهْتَدِي أَبَدًا وَلَوْ بُعِثَ لَهُ	بِسَبِيلٍ وَارِدٍ وَلَا إِصْدَارٍ
قَالُوا عَلَيْكَ الشَّمْسُ فَأَقْصِدْ نَحْوَهَا	وَالشَّمْسُ نَائِسَةٌ عَنِ السُّقَارِ
لَمَّا تَكْشَعُ فِي الرُّمَالِ هَدَّتْ لَهُ	عَرَفَاءُ هَادِيَةٌ بِكُلِّ وَجَارٍ
كَالسَامِرِيِّ يَقُولُ إِنْ حَرَكْتَهُ	دَعْنِي فَلَيْسَ عَلَيَّ غَيْرُ إِزَارِي

أبو عبده. بقائض جرير والفرزدق، القصيدة التي تحمل رقم (49) ص 330

والفرزدق يربطها بين شخصية جرير المعاصرة له، حيث يهجو به مصر قومه،
وبين شخصية سامري التراتية لتحيلة الذي أصل قوم موسى عليه السلام - بعد معنى صلال
تتلى مصر طبعي في هذه الأبيات، وترسب هذا المعنى في ذهن الفرزدق من خلال وعيه بقوم
به معنى **لَوْ مَا أَغْنَيْتَكَ عَنْ قَوْمِكَ يَمُوسَى** **قَالَ هُمْ أَوْلَاءُ عَلَى ثَرَى وَعَحْتٍ يَنْتَرِ**
بِرَضَى **قَالَ فَإِنَّ قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ نَعْدِكَ وَصَلَّيْهِ السَّامِرِيُّ** **فَرَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ**
عَصَى سَفَا قَالَ يَقَوْمُ أَلَمْ يَعِدْكُمْ رَبُّكُمْ وَعَدَّ حَسْبًا أَقْطَلَ عَلَيْكُمْ نَعْمَةً رَدُّهُ رُحُورُ
عَيْتَكُمْ عَصَتْ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَخْلَفْتُمْ مَوْعِدِي (1)

معنى للصلال مرتبط بشخصية السامري التراتية، والفرزدق يربط بين هذا المعنى وهذه
شخصية لتحيلة، وبين المعنى نفسه وشخصية جرير المعاصرة، وعيه لا يستطيع لتلقي إدراك
من الصورة لمية الهجائية التي رسمها الفرزدق لجرير في الأبيات لسانه، إلا أن كانت به
عده لمعرفه اكتملة بقصة سيدنا موسى عليه السلام مع قومه، وقومه مع السامري من بعده
وحرير المعاصر للفرزدق لم ينس لتراث العقائدي المتمثل في لكتيب المقدسة مرمير
ثاود، فيقول بمدح خالد بن عبد الله القسري (2).

نهال النبي يوم الحمامة قد صبا
فما قلب نواب إلى الله ساجد
قد كان داء بالعراق مما لقوا
طبيبنا شفا أدواءهم مثل خالد

من تراث العقائدي عند الشعراء لم يقتصر على القرن الكريم فحسب، بل امتد عد
عنه في هذا النص إلى مرامير دود عليه السلام، وكل هذه الروايات أصبحت بمثابة الموروث الثقافي
الذي نشعر به وأصبحت ملكاً لهم، والشاعر وهو يشكل خطه بصع في عبارة هذه الروايات
وبحرر لسانه، يتصممان دعوة للإقلاع عن الحروف والتردد الذي صاحبه، نتيجة
من عموه، حبه عليها، والذهاب إلى خالد بن عبد الله القسري، ذلك الطبيب الشافي، وكما أفقد

الله تعالى نبيه داود وتاب عليه بعد أن قتله الشيطان، الذي تمثل له في صورة الحمامة . فمن حشد
 من عند الله سوف ينفذ جريراً من هذا السقم الذي لحق به، نتيجة فراق محبوبته، يشير إلى ذلك
 البيت الذي يقول فيه جرير:

وإن فتن الشيطان أهل ضلالة
 لقوا مثك حرباً حيهماً غير بارد

ولكي يتسنى لنا فهم أبيات جرير معرفياً يجب فهم قصة داود عليه السلام كما سجد
 تداخلاً واضحاً - بين المعنى في الحديث الشريف^(١)، عن أبي موسى رضي الله عنه - عن النبي
 ﷺ قال مثل الخبيس الصالح وجليس السوء، كحامل المسك ونافخ الكير، فحامل المسك إما أن
 ينتفع منه، وإما أن تجد منه ريحاً طيباً، ونافخ الكير، إما أن يحرق ثيابك وإما أن تجد منه ريحاً خبيثة
 والمعنى في قول جرير^(٢):

وأنت ابن قين يا فرزدق فازدهر
 فكأنك إن تفتخ بكيرك تلفتنا
 بكيرك إن الكير للقيين نافع
 بعد القنا والخيل يوم نقارع

راجع بقصه كامله في: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل و ملوك تحقيق محمد إبراهيم أبو الفصح، الجزء
 الأول در لغات (القاهرة) لطبعة برامعة (١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م)، ص ٤٧٩ - ٤٨٣ ويروي أن النبي داود عليه
 السلام قد قتلته الدهر ثلاثة أيام يوماً بقصى فيه بين الناس، ويوماً يحبو فيه لعبادة ربه، ويوماً يحملو فيه لسانه، وكان
 فيما يقرأ من الكتب أنه يجد فيه فصل إبراهيم وإسحاق ويعقوب، فلما وجد ذلك فيما يقرأ من الكتب قال يارب أرى
 الخير كله قد ذهب به، يا بني اذهب كسر قلبي فأعطني مثل ما أعطيتهم، قال فأوحى الله إليك أن آراءك تنزل بلاباء
 قبيل بها، ابتلي إبراهيم بذبح ابنه، وابتلي اسمحاق بذهب بصره، وابتلي يعقوب بحربه على ربه يوسف، قال يارب
 ابتلي مثل ما أعطيتهم به، وأعطني مثل ما أعطيتهم، قال فأوحى إليه أنه مثل فاحترس قد فمكت بعد ذلك ما شاء
 الله أن يمكث إذ جاء الشيطان قد تمثل في صورة حمامة من ذهب، حتى وقع عند رجله وهو قد تم يصلي، قال فمد يده
 ليأخذه فتحى فتشمه، فتعاهد حتى وقع في كره، فذهب ليأخذه، فطار من لكوة، فطير أين يقع يبعث (أي يتبع أثره) في
 أثره، قال فأعصر مرأته تنس على سطح ما، فرأى امرأة من أجل الساء خلقاً، فحابت بها تجماعة فأعصرته، فالتفت
 شعرها فاستترت به، قال: فزاده ذلك ليها رغبة..

محمد فواد عبد الباقي اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان (البخاري ومسلم)، دار الحديث، الطبعة الأولى
 (١٩٩٤م)، ج٣، ص ١٥٦.

أبو عبيدة، مدائن جرير و فرزدق، لمصيدة التي تحمل رقم (٦٥) الأبيات ص ٦٩١، ٦٩٠

إلا إنما منجد الفرزدق كيزرة وذخر لـ في الجنبتين فعاقب

نلاحظ - في الآيات - تطابقاً بين شخصية الفرزدق وشخصية نافخ الكبر في الحديث الشريف، كما يلمح الدعوة الصريحة في السبي عن إقامة صداقة مع الفرزدق، فهو كحامل الكبر، إما أن يحرق ثباتك وإما أن تجد منة ربحاً خبيثة ثم يقيم جرير في أبياته مقارنة غير متكافئة بينه وبين الفرزدق، والفرزدق في الوقت الذي يتمتع بكبره، نجد جريراً يُعدّ الخليل والدروع ليوم النزول. ولا يكسبهم عمق الصورة التي رسمها جرير للفرزدق إلا في ضوء فهمت لقبح صورة نافخ الكبر في الحديث لشريف السابق، وما تشير إليه من سلوكيات ينهى عنها الدين

إن هذه الصور، تعبّر عن جانب مظلم في الإنسان، واكتسبت هذه الصفة من خلال تعمّد جرير إقامة علاقة بين شخصية الفرزدق في الآيات - وشخصية نافخ الكبر - في الحديث الشريف، غير أنها موضعتها التوزيعية داخل خطاب حرير الشعري، تمثل هجاء مريزاً، حيث ذكر بطريقة لربط المباشر بين شخصية نافخ الكبر المؤذبة بالفعل أو بالتواصل، وشخصية الفرزدق.

إن هذه لشخصيات التراثية/ الثقافية، تعمل كعلامات وفق صيرورة محددة، يحددها شاعر، تبدأ من إنتاج العلامة بمعناها اللغوي، ثم بما تُحيل إليه متلقي الخطاب وأثرها فيه، ويتضح بُعد التداولي للمعمرات من خلال انطلاق مفاهيم الأنا، والأنت من تصورات متداولة تتولد في دهر المتكلم عنه، وعن الآخر، ويشارك معهما المتلقي آنذاك؛ لأن الشاعر لا يرغب في أن تظل معي العلامات محصورة في إطارها اللغوي الخاص، بل يسعى إلى إخراجها إلى مجالها التداولي المعروف. تشكيل موقف سلمي من الأنت وناقماً عليها، من خلال إدخالها في علاقة خطائية متخيلة مع شخصية ثقافية نرائية سببية معروفة ومتداولة اجتماعياً، ثم بحكم عوامل ثقافية واجتماعية، ينتقل لـ أنت من مجرد آخر إلى تشكيل صورة منمطة عنه. من خلال تداول هذه الصورة شعرياً

و، يسمح لشاعر موقفاً مختلفاً في رؤيته للعالم، لا يكمن في تكرار تجارب السابقين، بصورهم. وأفكارهم، وإما يكمن في آلية استخدامه للغة السابقين، وصورهم، وأفكارهم، ومهما كانت إمكانيات المدح في سني إطار عقلي مختلف، فإنه لا ينسى رؤيته الفكرية للسابقين، لأن هؤلاء سغير بدخول في علاقات مباشرة وغير مباشرة مع اللاحقين، لأنهم لا يمتلكون حقيقتهم

الخاصة في دوائهم محسب. بل في علاقة اللاحق بهم أيضاً إنه من المحال فهم ما يقوله العمل لأديب. بل يمكن يتحدث عن عدم مأوف به، يمكن أن يجد نقطة تماس بما يقوله النص¹ واستدعاء الشاعر العربي لقضايا التراث، يشير إلى وعيه بهذه العلاقة الخاصة التي تسهم في تأكيد حفيظة إنسانية جوهرية. وممارسة هذه العلاقات على النحو السابق، تؤكد قبول الشاعر للاحق ها، وكان ما يقال فيها، هو ما يقال له هو، وتطابق الرؤية اللغوية بين السابق واللاحق. يؤدي دوراً مهماً في إنجاح هذه العلاقة.

التراث الشعري العربي

إن علاقة الشاعر بتراثه الشعري علاقة لا حدود لها، إنها علاقة تعتمد على حرية الشاعر في التصرف في كل معنى، بل كل لفظ يأتي من الماضي أو يرصده الحاضر، إنها باختصار علاقة توسط بين الماضي والحاضر، والعلاقة تعني التفاعل، انطلاقاً من مبدأ راسخ في التحليل التداولي للحطبات، وهو مبدأ الاشتراك بين الماضي والحاضر في عملية الإبداع، فالشاعر يتحدث إلى الحاضر من خلال الماضي، ويتضمن الحديث تداول صيغ معينة في هيئة علامات، تحيل على تراث بشري له قيمته الأدبية والمعرفية.

إن مهمة فهم التراث والوعي به، تتضمن اكتساب أفق معرفي ملائم، ولكي نستمكن من فهم ما يحاول الشاعر فهمه واستيعابه استيعاباً موضوعياً، ينبغي لنا وضع أفكارنا مع أفكار التراث في علاقة ذات أفق معرفي جديد، يمكننا من إنتاج أفكار جديدة. لأن هذه العلاقة ستكون عمدة بأطر معرفية خاصة، تسهم في توسيع آفاقنا المعرفية والقديّة، بما يجعل أفكارنا حول التراث أكثر عمقاً ووضوحاً، يجب علينا - إذا - فهم التراث بطرائق مختلفة، فالفهم على هذا النحو، يزيد من فعاليات الفكر حول التراث، والفهم في الواقع، ليس فهماً أفصل، لا بمعنى معرفة الموضوع معرفة أرفى نتيجة وصوصح الأفكار، ولا بمعنى الرقي الأساسي الذي يتمتع به الوعي مقارنة بالإنتاج اللاواعي ويكفي أن نقول إن فهمهم بطريقة مختلفة، هذا، إذا كنا نفهمهم².

1- جرداء، خديجة، صبح الحسوط لأساسية ثانوية مسمية، ص 57

السابق، ص 406

(2)

وقد كان شعراء والفقاد لعرب على وعي بهد في هذا فهم معرق خاص منه .

محمد بن زهير

ما أرانا نقول إلا رجيفاً أو مُعَاداً من قوالب مكرزور

ويقول أبو هلال العسكري عن الشعراء: «دأبوا المعاني من قديمهم أن يكسوها بلفظ من عندهم، ويبرروها في معارض من تأليفهم، ويوردوها في غير حبيها لأولي، وقد قصد ذلك فهم أحق بها من سبق^١».

ويقول الحرجاني «ومني أنصفت، علمت أن أهل عصرنا سدي بعد أن قرب منه من معدرة، وأبعد إلى المذمة، لأن من تقدمنا قد استغرق المعاني، وسق إليها، وأنى على معصمهم، وقد حد على نفسي ولا أري لغيري بث الحكم على شعر بالسرقه^٢».

ويقول لمزباني ولا يُعذر الشاعر في سرقته، حتى يريد في إضاعة المعنى، أو بأنني سأحرر من كلام الأول، أو يسمح له بذلك معني يصحح به ما تقدم، ولا يمتنع به، ويطر إلى ما قصده نظرة مستغني عنه لا فقير إليه^٣».

إن لشاعر وهو يصنع حاضره الشعري، ينتمي في لوقت نفسه إلى تراث ولا بمصر عنه، لأن العمل الشعري يعلو على الشخصية، ولا يقف عند حدها، ولابد أن يتجاوز الشخصية بدرجة ويسمو بها إلى ما هو أبعد وأعمق، وتؤكد قصه ابن منظور هذا، لرأي، فقد روي عن مطور أن نواس الشاعر قد استأذ خلف الآخر في نظم الشعر، فقال له لا إذا لك في عمل الشعر، لا أن تحط ألف مقطوع للعرب، ما بين أرجوزة وقصيدة ومقطوعة، فغاب عنه مدة وحصر إليه، فقال له قد حفظتها، فقل له لا إذا لك إلا أن تنساها فذهب إلى بعض الديرة، وخلا نفسه، وأقام مدة حتى نسيها، ثم حضر، فقال: قد نسيها حتى كان لم أكن أحفظها قط، فقال له «لأن أنظم الشعر»^٤.

^١ شرح ديوان كعب زهير، صبعة الكري، دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1950 م، ص 154.

^٢ أبو هلال العسكري كتاب الصواعق، تحقيق علي محمد الجاوي، ومحمد أبو نصر إبراهيم، دار الجاه الكتب العربية بالقاهرة (1952 م ص 202).

^٣ عبد العزيز الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، وهي محمد الجاوي، دار الكتب بيروت لبنان (دست) ص 315.

^٤ المرزباني، الموشح، تحقيق علي محمد الجاوي، دار النهضة مصر بالقاهرة (1965 م) ص 487.

ابن منظور، أخبار أبي فواس، القاهرة (1924 م) ص 55.

والرواية السابقة تنطوي على عدة أمور أهمها على الإطلاق أن الشاعر لا يكون شاعرًا إلا إذا استوعب التراث وحفظ أراجيزه ومقطوعاته وقصائده، وهذا الحفظ ليس هدفًا في حد ذاته، فقد حزم حلف الأحمر على أبي نواس قول «لشاعر إلا أن ينسى ما حفظه» لأن الغاية من الحفظ في هذه الحالة أن يعي الشاعر التراث، ويستوعبه استيعاباً يوحهه عندما يبدأ في نظم الشعر مرة أخرى وعلى هذا يمكننا القول إن عملية قراءة أي نص من النصوص قراءة واعية تستلزم وجود حمية تراثية، إلى جانب المعرفة التامة بالأعراف والتقاليد الشعرية، التي يتسبب إليها النص، وإلا استحال علينا فهمه وفك رموزه وحلّ شفراته.

ويذهب بعض المعاصرين إلى أنه منذ اللحظات الأولى التي يجرب فيها الشاعر أدونه أو يكتب فيها قصيدته، أو يدع عملاً شعرياً ذا شكل ما، يكون حتى هذه اللحظة قد عرف بعضاً من تراثه، وتعرف على طريقة توظيف هذه الأدوات في تشكيل النص الشعري، ويكون قد ألم ببعض التقاليد الشعرية الموروثة، التي تحفظ للنص عريته وشعريته، ويكون قد ضبط علاقته بالشعر والتراث. - لد فالتعرف على مكونات الشاعر كذات مبدعة ضمن ذات مبدعة كثيرة، لا بد أن يصل بنا إلى معرفة بطبيعة نصه، وفهمه لماهيته وماهية الشعر والتراث كليهما⁽¹⁾

وهذا ما يؤكد أيضاً بعض المعاصرين أن النص الجديد لا يصنع بالاستناد إلى سلسلة من العاصر التي تنتمي إلى الأدب فحسب، بل بالعود إلى مجموعات نوعية أكثر، مثل الأسلوب والتقاليد الفنية فلا نشأة لنصوص انطلاقاً مما ليس بنصوصاً، وكل ما يوجد دائماً إنما هو عمل تحويل من خطاب إلى آخر، ومن نص إلى نص⁽²⁾.

إن علاقة لشاعر بتراثه الشعري، علاقة متعددة الدلالات ومتشابهة الأطراف، لم يكن الشعر فيها محكياً، بل مدعاً ومتجاوزاً إن الشاعر يُمثل، لوثقة التي تنصهر فيها أفكار الشاعر والتراث، ليحرح لنا النص الجديد، الذي يجمع بين خبرة الماضي والتراث، ورؤية الحاضر الثقافية والعكرية آنذاك.

1- عبد الحارث، الشعر وأدب دوايه في علاقة الشاعر العربي بالتراث دار القديم بالقاهرة، الطبعة الأولى (1996 م) ص 17، 18.

2- د. وف. شعيرة ترجمه شكرى لمحبوب ورجاء سلامة، دار بومعلل للنشر، (الدار البيضاء المغرب) بالاتفاق مع دار لوسوي بياريس، الطبعة الثانية (1990 م) ص 76.

وسوف نعود إلى دراسة نماذج مختلفة من شعر، لتوضيح كيف ترسبت المعاني والصور
شعرية الزائفة في أذهان الشعراء، وتدوولت في خطاباتهم. ولنعرف إلى أي مدى نجح الشاعر في
توظيف المعاني السابقة في تدوولية الخطابات، للاسحق
يقول جرير^(١):

اغْرُكْ بِنِي إِذَا قَادَنِي الْهَوَى إِلَيْكَ وَمَا عَهْدُ لَكُنْ بِدَائِمِ
أَلَا زَيْمًا هَاجَ التَّدَكَّرَ وَالْهَوَى بِثُلَّةِ إِشْشَاشِ الدَّمُوعِ السَّوَاغِمِ

د رؤية جرير لهذا الموقف، عثر عليها بتداول مصطلحات وعبارات طرحها امرؤ القيس في
أبيته. ومن ثم لا تكمن القيمة المعرفية لأبيات جرير في ذاتها، بل في انتسابها لأبيات امرؤ القيس،
التي تلقى بظلالها على المعنى في أبيات جرير، ويمكن أن يلقي المعنى في أبيات جرير بظلاله على
أبيات شاعر لاحق. وهكذا، وهذا يشير إلى أن رؤية الشاعر للعالم أو لقضاياها، يمكن أن تتسع في
خطابات الأخرى، فأبيات جرير، تستوعب في ذاتها رؤية العالم السابق بلغة أخرى
ويقول امرؤ القيس^(٢):

اغْرُكْ بِنِي أَنْ حُبَّكَ قَاتِلِي وَأَتُكْ مَهْمَا ثَامَرِي الْقَلْبُ يَفْعَلِ
وَمَا زُرْتُ عَيْنَاكِ إِلَّا لِتُقَدِّجِي بِسَهْمَيْكِ فِي أَغْشَارِ قَلْبٍ مُقْتَلِ

عثر جرير عن هذا الموقف النسبي بتداول مصطلحات وعبارات طرحها امرؤ القيس في
أبيته. ومن ثم فالقيمة المعرفية لأبيات جرير، لا تكمن في ذاتها، وإنما في انتسابها لأبيات امرؤ
القيس، فهي تعدّ معرفياً - استمرارية لغوية / شعرية لأبيات امرؤ القيس التي تلقى بظلالها على
لمرؤ في أبيات جرير، ويمكن أن يلقي المعنى في أبيات جرير بظلاله على شعر شاعر آخر، وهذا
يشير إلى أن كل رؤية للعالم، أو لقضاياها، يمكن أن تتسع في تجارب أخرى، فهي - أبيات جرير -
تستوعب في ذاتها، رؤية العالم السابق بلغة أخرى، حيث تُصوّر أبيات امرؤ القيس السابقة لحظات
الإفافة التي عاشها بعد وقوفه على الأطلال. وتعد لحظة الإفافة هذه - والتي تتمثل في إدراك

(١) أبو هبيلة، تقاض جرير والفردق، القصيدة التي تحمل رقم (52) الأبيات ص 395
(٢) ديوان امرؤ القيس، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بالجمهورية، الطبعة الخامسة (1990 م) ص 13

لشاعر لمدي خطورة استمرار هذا العث واللهو على حياته من ناحية، و مخاطبة المحبوبة من ناحية أخرى - تذكيراً لمعنى النماء والخصوبة عن طريق الغزل، ومقاومة الجذب الذي أثاره الوقوف على الأطلال في نفسية الشاعر؛ تمهيداً لمقاومة خصومه الذين يترصون به، وتؤكد الأبيات التالية هذه الفكرة، حيث يقول امرؤ القيس⁽¹⁾:

إِذَا مَا اسْبَكْرَتْ بَيْنَ دَرْعٍ وَمِجْوَلٍ إِلَى بُلْهَآ يَزْنُو الْحَلِيمُ صَبَابَةً
وَلَيْسَ هَوَايَ عَنْ هَوَاهَا بِمُثَلٍّ تَسَلَّتْ عِمَايَاتِ الرُّجَالِ عَنِ الصَّبَا

أما أبيات جرير، فقد ترست فيها - تقريباً - معظم معاني أبيات امرؤ القيس، فلحظت الإفاقة التي عاشها امرؤ القيس في أبيته بعد وقوفه على الطلح، عاشها أيضاً جرير بعد وقوفه على الطلح، وخطب كلا الشاعرين (أعزك مى أن حبك قاتلي، لامرؤ القيس، وأعزك منى إنما قادي اهورى، لجريرا بعد بمثابة نقطة التحول المهمة لي ساعدت كلا الشاعرين على الخروج من الموقف اللطيف بكن ما يحمله من أبعاد مأسوية داخل وعي الشاعر، أو من موقف الحلم إلى الحقيقة، إذ جار لتعبير تمهيداً لمقدمة خصمهما في الجزء التالي من القصيدة، وتؤكد الأبيات التالية لجرير هذه الفكرة، فيقول بعد هذا الموقف مباشرة⁽²⁾:

وَأَقْفَرَ وَادِي تَرْمَدَاءَ وَرَبَّمَا تُذَانِي بِذِي نَهْدَا خُلُولِ الْأَصْنَامِ
لَقَدْ وَلَدَتْ أُمُّ الْفَرَزْدَقِ قَاجِرًا وَجَاءَتْ بِوَزْوَازٍ قَصِيرِ الْقَوَائِمِ
وَمَا كَانَ جَارَ لِلْفَرَزْدَقِ مُسْلِمٌ لِيَأْمَنَ قَرْدًا لَيْلَهُ غَيْرُ نَائِمٍ
يُوصِلُ حَبْلِيهِ إِذَا جَنَ لَيْلُهُ لِيَرْفَى إِلَى جَارَاتِهِ بِالسَّلَامِ

وستطيع لقول إن خطاب جرير الشعري، استدعى الخطاب التراثي ممثلاً في خطاب امرؤ القيس لسابق، والعلاقة بين الخطابين تطوي على نوع كبير، فكلا الشاعرين أفاق من الحلم بدي ووده حطة الوقوف على الأطلال، فلا عودة للوصال مع المحبوبة مرة أخرى، ولكن امرؤ

نيس فوق بعد فترة زمنية طويلة قصاها في عبث ولهو مع القيتات، أما جرير، فلم يفرق نفسه في هذه العلاقات، والشاعران كلاهما واجها خصومة، لكن حصوم جرير أشد واشرس، فهو سبيل نيس على المرزوق من ناحية، والقصيدة الأخرى من ناحية أخرى.

وهذا يصيح خطاب امرئ القيس خطاباً مركزياً، اتخذ جرير هدفاً لإقامة حوار فاعل وشعر معه، ووسيلة جرير إلى ذلك، مجموعة من التعبيرات الإيجائية تداولها داخل خطابه، ليمنحه بها محالته أدباً أعاد دلالية عميقة، هذا الحوار أثمر خطاباً حديداً، من ناحية، وأعاد قراءة خطاب امرئ القيس بألغة معبرة من ناحية أخرى، والقراءة من هذا المنطلق تعطي قيمة جديدة للحطابين معاً في ضوء محاورهما، لفاعل إن ماضينا الخاص، والماضي الآخر الذي يتجه إليه وعيا انتزاعياً، سعدت على تشكيل هذا الأفق المتحرك الذي تعيش الحياة الإنسانية دائماً خارجه والذي يحدده

د ك و تراث

إذا، ينطَلَب فهم التراث لا شك أفقاً تاريخياً، ولكن من غير الصحيح أننا نغطي بهذا الأمر عبر نفسنا إلى داخل حالة تأويلية، ففي الحقيقة، يتوجب أن يكون لدينا دائماً امتق كيمنا نستطيع نقل أنفسنا إلى حالة ما، ولكن، ماذا يعني بـ "نقل أنفسنا" لا يعني بالتأكيد تجاهل أنفسنا، وهذا ضروري بالطبع، نقدر ما يتعين علينا تخيل الحالة الأخرى ولكن يتعين علينا أن ناصط أن نحن أنفسنا إلى داخل هذه الحالة الأخرى وهذا هو فقط المعنى الشام لـ "نقل أنفسنا فإدا ما معنا أنفسنا في عمل شخص آخر مثلاً، حينذاك، نستطيع فهم أي نعي آخريته، تلك الأخرية هي وفيه الشخص الآخر عبر القابلة للتحلل - من خلال وضع أنفسنا موضعاً

من جريراً يتحدث في خطابه عن الحضور/ المتلقي من خلال العياب/ المرجع، بهدف أن يكون خطابه رعاية لمرحوة منه، وجعل نفسه مشاركاً لامرئ القيس في كل همومه وأحزانه، مع هذا الأساس، وهو أن خطوات الإفاقة عند جرير أسرع من امرئ القيس، وهذه الممارسة دلالتها الخاصة في سياق المعاء، وهذا أدعى إلى التأثير في المتلقي بأن جعل جرير/ الحاضر حراً لا يتحرراً من الماضي، ومشاركاً في المصموم المعرفي للحطاب، بما يسمح لخطابه بعملية تداول واسعة

في الماضي، ولذا تفسير هذه الممارسة، فإنه ينبغي لنا الانطلاق من الثقافة/ المرجع بشئ يظهرها في الخطابات (الأنساق الصيغ اللغوية- المفردات- الموضوعات المتداولة) بوصفها لغة لأم في العنصر الدوائري، لنصل إلى فهم استراتيجيات الموضوعات المتداولة داخل الخطابات معاً، أي أنتميل لخطابي للثقافة، وهذه العملية تمر عبر تفاعلات الموضوع بالنسبة للمبدع، أو

دات الشاعر إلى المتلقي، الذي يكشف نوعيه عن دور العناصر المتدولة داخل الخطاب، وفي هذه الحلة يؤدي لخطاب دوره الموط به في عملية التواصل

إن هذه الآلية المعرفية، كفيلة نقل الخطاب من المستوى اللغوي والبلاغي المعروف، إلى مستوى تداولي الذي يحقق من خلاله وجوده وتميزه وسط الخطابات الأخرى، وشكل يتجلى في وطبعته التواصلية أو التداولية، وتتجلى في مستوى ارتباط الخطاب بما يلي

- 1- صاحبه، بوصفه تعبيراً عن إشكالية أو موقف ما.
 - 2- ارتباط الخطاب بالمتلقي، بوصفه تعبيراً عن موضوع متداول يهم المتلقي، ويؤثر فيه بالدرجة الأولى، وهو ما يمنحه صفة التداولية.
 - 3- ارتباط الخطاب بالمرجع/ الثقافة، أي العلاقة بين الاثنين، وهذا الربط يحمل المتلقي على التصديق، فجير، يُحبل في خطابه على تكرار تجربة امرئ القيس الغرامية، والخطابية، وهذا يساعد تداولياً على الوعي بقضايا خطاب جرير واتساعه، بحيث صار الماضي والحاضر - على اتساعهما - نقطة في فضاء خطاب جرير المتسع.
- ويقول جرير في موضع آخر⁽¹⁾:

إِذَا تَنَهَّتَ حَذَرَاءَ مِنْ نَوْمَةِ الضُّحَى دَعَتْ وَغَلِيهَا دِرْعُ خَزْ وَمِطْرَفُ
بِأَخْضَرٍ مِنْ نَعْمَانٍ لَمْ جَلَّتْ بِهِ عَذَابُ الثَّنَائِيَا طَيِّبًا حِينَ يُرْشَفُ
وَسُتُفَرَاتٍ لِلْقُلُوبِ كَأَنَّهَا مَهَا حَوْلَ مَشْجَوَاتِهِ يَتَصَرَفُ
يُسَبِّهْنَ مِنْ قَرَطِ الْحَيَاءِ كَأَنَّهَا مِرَاضُ سُلَالٍ أَوْ هَوَاكَ تُزَفُ

ويقول امرئ القيس⁽²⁾:

نُضِيءُ الظَّلَامَ بِالْعِشَاءِ كَأَنَّهَا مَنَارَةٌ مُمَسِي زَاهِبٍ مَتَبَلٍ
وَتُضْجِي فَنِيئَ الْمِسْكِ فَوْقَ فِرَاشِهَا نَوْمُ الضُّحَا لَمْ تَنْطَلِقْ عَنْ تَفْضُلٍ
إِلَى مِثْلِهَا يَرْتَوِ الْحَلِيمُ صَبَابَةً إِذَا مَا اسْتَبَكَّرَتْ بَيْنَ دِرْعٍ وَمِجْوَلٍ

(1) أبو حبيدة، صفائح جرير والفرزدق، لقصيدته التي تحمل رقم (61)، لأبيات ص 548، 549.
(2) دبران امرئ القيس، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ص 18.

يتعمد الشاعران مع العزل، بعد أن فرعا من الحديث عن الأطلال، والمرأة هي الموضوع مشترك بينهما، ولكن الاختلاف بين الشاعرين، أن المرأة عند امرئ القيس عاتية، وأئمه يكن يديرقي يفتقده لشاعر في الواقع، حيث يقول في أول بيت في قصيدته غير مصرح باسمها

فَمَا تَبَكَ مِنْ ذِكْرِي حَيْسِبِ وَمَنْزِلِ بِسَقَطِ اللَّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَمَحْمِلِ

أما المرأة عند حرير فهي متعينة وحاضرة أهداء حيث يقول في أول بيت من قصيدته

سابقة²

عَزَفْتُ بِأَغْشَاشٍ وَمَا كَذْتُ تُعْزِفُ وَأَلْكَرْتُ مِنْ خَدَرَاءَ مَا كُنْتُ تُعْرِفُ

أمرؤ القيس يعين المرأة في قصيدته بطريقة معقدة، تنطوي على أبعاد ودلالات فية متنوعة، فثارة يسميها أم الخويث وثارة يسميها أم الرباب، ولن نتوقف كثيرا أمام تفسير هذه دلالات، مكتمين بما ذهب إليه بعض المعاصرين، حيث يقول إن امرأ القيس عين الاسم عن طريقة كنية، كأنه يريد أن يردد كلمة (أم) محاولا أن يقتصر معنى الأمومة في الكنية، وترتبط هذه الأمومة بمعنى الحمل الذي جسده الشاعر في المثل، القرنفل، ربح الصبا، بذلك تؤول المرأة إلى نحة طيبة تنصوع من المسك والقرنفل، ثم تأتي ربح الصبا فتغمر الكون بهذا الطيب³ ومن لأشعار التي تكشف عن ترسب معاني التراث الشعري القديم في أشعار اللاحقين، فلو لمردوق في قصيدته لني بمدح فيها هشام بن عبد الملك ويهجو جريرا⁴

وَلَوْ أَنَّ امْرَأَ الْقَيْسِ بَنَ حُجَيْرٍ بِدَارَةِ جُلْجُلٍ لَرَأَى غَوَامِي
لَسَ مِنْهُنَّ إِذْ يَتَكَلَّمْنَ أَلَا يَشْنُ بَلْبَلَةٌ هِيَ بِصَفْ غَامِ

(1) السابق، ص 8.

² أعده فائض حرير ومردوق، القصيدة التي تحمل رقم (61) ص 548 محمد بري، الليل والنهار في معلقة امرئ القيس، فصول، المجلد الرابع عشرة العدد الثاني، صيف (1995 م) ص 21
ليو حيدة، فائض جرير والفرزدق، القصيدة التي تحمل رقم (105)، الآداب صفحات 1005 - 1006

مَسِيلَيْنِ وَخَيَ الْقَوْلِ مِنِّي
أَسِيدُ دُخْرِي طَلْعَ بِهِمِمْ
فَقُلْنَ لَهُ تَوَاجِدُكَ التَّرَا
فَجِئْتُ إِلَيْهِ حِينَ لَيْسَ أَكْثَرُ
مَسْتَبِينَ إِلَيَّ لَمْ يَطْمَأَنَّ قَبْلِي
وَرِثْتُ جَنَابَتِي مُصْرَعَاتِ
فَأَعْجَلْنَا الْعَمُودَ وَتَحَنَّنَ تُشْفِي
كَأَنَّ مَقَالِقَ الرُّمَانِ فِيهَا
فَمَا تُذِرِي إِذَا قَعَدْتَ عَلَيْهِ

وَيُدْخِلُ رَأْسَهُ تَحْتَ الْقِرَامِ
مِنَ الْمُتَلَقِّطِي قَرَدَ الْقَمَامِ
وَذَلِكَ اللَّهُ مُرْتَفِعُ الرَّجَامِ
وَمَنْ خَوَّلَ لِفَقْدَرِ الْجَمَامِ
وَمَنْ أَصْحُ مِنْ بَيْضِ النَّعَامِ
وَبِتْ أَفْضُ أَغْلَاقِ الْحَتَامِ
غَلِيلاً مِنْ مُدَوَّرَةِ جِهَامِ
وَجَمْرَ غَضِي قَعْدَنَ عَلَيْهِ حَامِ
أَمَعُدَ اللَّهُ أَكْثَرَ أَمْ جُدَامِ

القصيدة الأولى لأبيات الفرزدق تشير إلى تفاعل أكثر إيجابية مع التراث؛ لأنه من الواضح أن الشاعر يعني جيداً قصة امرئ القيس يوم درة جلجل، وغماماته مع عزيزة، وأم الحويرث، وأم الرباب في معلقته الشهيرة، حيث يقول امرؤ القيس⁽¹⁾:

الارُبَّ يَوْمَ لَكَ مِنْهُنَّ صَالِحِ
وَيَوْمَ عَقَرْتُ لِلْعَدَاوِي مَطِيئِي
يَظُلُّ الْعَدَاوِي يَرْتَمِينَ يَلْحَمُهَا
وَيَوْمَ دَخَلْتُ الْحِذْرَ خَيْرَ عَزِيْزَةٍ
تُقُولُ وَقَدْ مَالَ الْغَيْبُ بِنَا مَعَا
فَقُلْتُ لَهَا مَسِيرِي وَأَوْخِي زِمَامُهُ
فَبِثْلِكَ خَبَلِي قَدْ طَرَقْتُ وَمَرْضِيَّ
إِذَا مَا بَكَى مِنْ خَلْفِهَا الصَّرَقْتُ لَهُ

وَلَا سَمِعْنَا يَوْمَ يَدَارَةُ جُلْجُلِ
فَبَا عَجَبًا مِنْ رَحِيلِهَا التَّحْمَلِ
وَمُتَّخِمِ كَهَذَابِ الدَّمَقِ الْمَقْلِ
فَقَالَتْ لَكَ الْوَيْلَاتُ إِنَّكَ مُرْجِلِي
عَقَرْتُ بَعِيرِي يَا أَمْرًا الْقَيْسَ فَأَنُزِلِ
وَلَا تُبْعِدْنِي مِنْ جَنَّتِكَ الْمَقْلِ
فَأَلْهَيْتَهَا عَنْ ذِي ثَمَائِمِ مَحْوَلِ
بَشِيقٍ وَتُخَيِّي شِقْقَهَا لَمْ يُحْوَلِ

إن قصة امرئ القيس في أبياته السابقة، تمثل مركزاً فكرياً ومعرفياً بالنسبة للفرزدق، وذلك لتعمد الفرزدق تدوّل مصطلحات تحيل على أبيات امرئ القيس في خطابه، وهنا يبدو التاريخ -

(1) دهران امرئ القيس ص 10، 11، 12.

كقيمة فنية - متجدداً ومتألقاً، وتدرس النماذج الشعرية - على الرغم من التباعد الزمني بينها - تبعاً لما هو مشترك بينها، ورصد مساحة التأثير والتأثر المتصلة؛ لأننا في الحالة الأولى (التأثير) سوف تؤكد كقيمة إثبات الأفكار، وفي الحالة الثانية (التأثر) سوف تكشف عن الترابطات والعلاقات الخطائية من خلال الإحلال والإزاحة، كيف تحل فكرة محل فكرة أخرى من خلال اللغة في الخطاب الشعري. وكيف تتداول لغوياً فكرة قديمة عن طريق فكرة جديدة داخل وعي الشاعر في الخطابات.

لكي نعطي قيمة للجديد؛ يجب أن نعرف بحاجة الجديد للقديم من خلال الإثبات، والرعاية، أو إعادة تداوله؛ لأن فاعلية القديم / التراث، تتجلى في كونه يبعث على التطور التاريخي، وانضمامه إلى الجديد، يُعطي قيمة أدبية جديدة، تُفهم في سياقها الخطابي الجديد. فليس صحيحاً أن الموضوعات المتضمنة داخل الخطابات التراثية يمكن للشاعر اللاحق أن يتداولها عندما يواجه ظروفاً متشابهة، لاسيما إذا كان يرغب في طرح إشكالية جديدة.

إن انكباب الشعراء اللاحقين على تجارب الشعراء السابقين، يقودنا نحن النقّاد إلى طرح تساؤلات تتعلق بعملية النقد الذاتي، أي: نقد الشعراء العرب لأنفسهم، من خلال التأمل في تجارب السابقين المثيرة، الأمر الذي يؤكد لنا شرعية الخطاب الشعري التراثي الفكرية والعلمية؛ لأنه كيف يمكن لفهم معياري مثل "الشعر الجاهلي" أن يحظى بشرعية فكرية أو علمية في الفكر الإسلامي؟!

السيبل إلى ذلك، هو الفهم الموضوعي للوعي الثقافي والتاريخي لدى الشعراء اللاحقين، ويمكننا فهم هذا الوعي من خلال دراسة العلاقات اللغوية المتداولة داخل الخطاب الجديد والأبعاد الثقافية للخطابات القديمة المختزلة فيها. ويؤكد جادامر أن "كل إنسانية جديدة تقاسم الوعي الأول والأقدم بالانتماء إلى نموذج، وبالتقيّد به بطريقة مباشرة نموذج عزيز المنال كشيء من الماضي مع أنه حاضر... فطبيعة التراث العامة هي فقط ذلك الجزء من الماضي، الذي يقدم إمكانية المعرفة التاريخية. فالكلاسيكي كما يقول هيجل: هو الدال ذاتياً، ولذلك فهو المؤول ذاته أيضاً. ولكن هذا يعني شيئاً أساساً أن الكلاسيكي يحفظ ذاته؛ لأنه دال في ذاته ويؤول ذاته؛ أي يتحدث بطريقة تكشف عن أنه ليس بياناً عن الماضي، إنما هو بالآخرى يقول شيئاً عن الحاضر"¹.

وعلى هذا فإن الوعي التاريخي والثقافي بالتراث، يصبح مطلباً رئيساً عند الناقد، وعي بذلك الناقد من خلاله فلسفة تداول الرموز الثقافية من خلال حضورها في الخطاب الجديد، وفهم

جادامر، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 397، 398.

الظاهرة الخطائية الجديدة في إطار علاقتها بالظاهرة القديمة، وفهم فلسفة الشاعر في إعادة بناء تاريخي للأفكار الماضية من خلال تداولها وانتمائها للعمل الراهن.

ولن نتوقف كثيراً أمام أبيات امرئ القيس إلا بالقدر الذي يساعدنا على فهم أبيات الفرزدق وتفسيرها؛ لأنها خضعت لتفسيرات عدة في دراسات المحدثين والمعاصرين، حيث يفسرها إبراهيم عبد الرحمن تفسيراً أسطورياً، فيربط بين أحداث الغزل في يوم "دائرة جلجل" وبعض أحداث ملحمة "المهابارتا" فهذا الغزل بقايا أساطير قديمة انتقلت إلى الشعر العربي في هذه الصورة الفنية؛ ليعادل بها الشعراء موافقهم في الحياة وأحداثها من حولهم⁽¹⁾. ويفسرها كمال أبو ديب تفسيراً شيقاً⁽²⁾، وتفسرها سوزان ستيتكفيش تفسيراً طقوسياً، حيث ترى أن مغامرات امرئ القيس يوم دائرة جلجل كذبة لعلاقة صيبانية غير ناضجة، ويشير عقر الناقة، إلى لامبالاة الشاعر بإتمام عبوره من مرحلة الطفولة إلى مرحلة الرجولة بل إنه يفضل البقاء في حالة المراهقة بين هاتين المرحلتين. وهذه المغامرات تعد تطبيقاً لقانون القلب المتناسق على العلاقة بين الهامشية ومرحلة الإنتاج⁽³⁾.

وكل التفسيرات السابقة تؤدي دوراً مهماً في تفسير بنية النص الكبرى وتأويلها معرفياً. أما أبيات الفرزدق، فقد استدعت هذه المعاني، ووظفها الفرزدق في سياق الفخر، فخره بنفسه، فيقول في البيت الخامس "قلن تواعدك الثريا" وفي البيت السابع "مشين إلى"، لم يطمئن قبلي" ويقول في البيت الثامن "وبن جنابي مصرعات"، ويت أفض أخلاق الختام" هذه العبارات تحمل معانٍ تكشف عن الإحساس بالفخر، وهو إحساس تمثل خطائياً على نحو حسي حين قال فاعجلنا العمود أي الصباح. فهو يفعل ذلك مدفوعاً برغبة قوية في التفاخر بنفسه، فوضع نفسه موضع المقارنة مع امرئ القيس حين قال في البيت الأول:

وَلَوْ أَنَّ امْرَأَ الْقَيْسِ بَنَ حُجَيْرٍ بِذَارِؤِ جُلْجُلٍ لَرَأَى غَرَامِي

(1) إبراهيم عبد الرحمن، من أصول الشعر العربي القديم، فصول، المجلد الرابع، العدد الثاني، مارس (1984م) ص 103 - 104.

(2) كمال أبو ديب، نحو تحليل بنوي للشعر الجاهلي، فصول، المجلد الرابع، العدد الثاني، مارس (1984م) ص 103 - 104.

(3) سوزان ستيتكفيش، القصيدة العربية وطقوس العبور، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق ص 75، 77.

فتعبير "حومانة الدراج" أخذه جرير من زهير، الشاعر الجاهلي المعروف، والتعبير بصيغة متشابهة تقريباً في البينين، واستخدم - في البيتين - ليدل على ذلك الموضع الغليظ من رمال الدهناء.

ويذهب بعض الباحثين إلى أنه "لا شك أن هناك من العبارات ما يتميز بها شاعر معين، لكن المواد والموضوعات والصيغ واستخداماتها، تنتمي جميعاً بشكل جوهري إلى تقليد متكامل يمكن تحديده بوضوح، والأصالة لا تتبدى من خلال طرح عناصر جديدة بل من خلال إدخال العناصر التقليدية بشكل فعال في كل موقف على حده"⁽¹⁾. فبيت زهير يشير إلى التوجع، أما بيت جرير، فيشير إلى التمني، وهنا يوازن جرير بين خطابه الشعري، وخطاب زهير، فيبين أصالته ويتعمق في عالمه ويفك رموزه ويحلّ شفراته، فيصبح بمثابة القارئ الذي يقرأ الخطاب التراثي قراءة إبداعية؛ لأن جريراً لم يتعامل مع خطاب زهير تعاملاً مباشراً، بل احتاج وقتاً حتى غاص نص زهير في مخزونه الثقافي، وحتى أصبح التعبير نفسه "حومانة الدراج" جزءاً من ثقافته، فتعبير "حومانة الدراج" في خطاب جرير، يصف لنا تفاعل حركية التراث الثقافية مع فكر جرير؛ ومن ثمّ فتوقعنا للمعنى الذي يحكم فهماً للخطاب جرير، يجب أن ينبثق من العلاقة بين الخطابين؛ لأن شعر امرئ القيس، ليس مجرد شرط مسبق وثابت، وإنما تداوله جرير بقدر، ففهمه وشارك في تطوره.

(1) والترج. أوتج، الشفاهة والكتابة، ترجمة/ حسن البنا عز الدين، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، (الكويت)، العدد (182) شعبان (1414 هـ) فبراير/ شباط (1994 م)، ص 131.